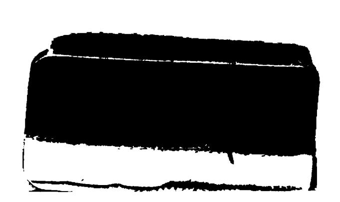
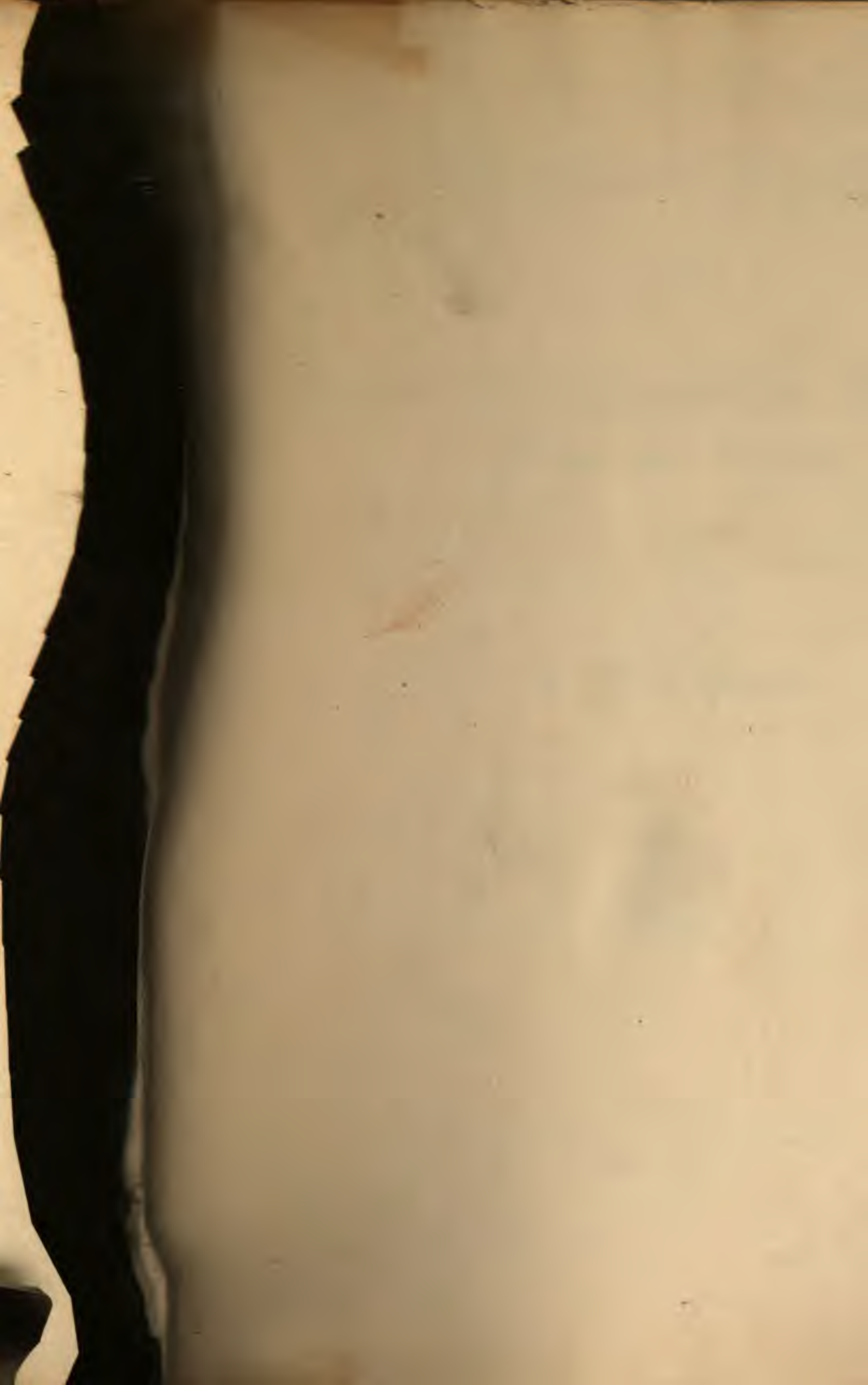






Gesammelte Schriften

aus dem

Gebiet der systematischen Theologie
Exegese und Geschichte

von

Dr. J. A. Dorner.



Berlin
Verlag von Wilhelm Hertz
(Bessersche Buchhandlung)
1883.

Weimar. — Hof-Buchdruckerei.

Vorwort.

Wenn nach einem längeren literarischen Leben eine Sammlung von Arbeiten aus verschiedenen Zeiten unternommen wird, welche zuvor nur theilweise oder ohne der Nachfrage zu genügen zur Verbreitung durch den Buchhandel gekommen waren, so kann das den Zweck haben, dem Verfasser einen sammelnden Rückblick über sein Streben und seine schriftstellerische Thätigkeit, dem Publikum aber eine Ergänzung des Bildes zu geben, welches es sich von dem Schriftsteller zu machen hat. Beide Gesichtspunkte, weil nur persönlicher Art, würden in meinen Augen diese Sammlung nicht legitimirt haben. Was mich zur Herausgabe derselben bestimmt hat, ist vielmehr allerdings die Ueberzeugung, daß sie mit klarem Bewußtsein, wenn auch unvollkommen eine Sache vertreten, welche berechtigt ist, Anerkennung und Geltung auch in der Zukunft und zwar in immer weiterem Umfang zu erwarten. Dennoch wäre ich ohne die mehrfache Mahnung von befreundeten Männern, wie Martensen, Ehrenfeuchter, Kleinert, auf deren Urtheil ich ein großes Gewicht lege, vielleicht nie zum Entschluß ihrer Herausgabe gekommen.

Die erste Abhandlung behandelt die *Aufgaben der systematischen Theologie der Gegenwart*. Es versteht sich von selbst, daß ich in meiner Glaubenslehre den hierauf gestellten Forderungen zu entsprechen gesucht habe, und mir muß gefallen lassen, nach dem hier aufgestellten Maaßstab selbst gemessen zu werden. Aber da ich überzeugt bin, daß ein Einzelner nicht im Stande ist, die Lösung dieser Aufgaben auf eine allgemein befriedigende Art zu vollbringen, so scheint es mir nicht überflüssig, das Bewußtsein um dieselben zu erneuern. Dazu kommt, daß diese Abhandlung besonders auf Erforschung und Verwerthung der theologischen Principien dringt, auch die Nothwendig-

keit hiervon nachweist, während, wenn ich recht sehe, die Theologie der Gegenwart in eine Art Scheu vor principiellen Untersuchungen zu verfallen droht und einen täuschenden Ersatz dafür in historischen oder psychologischen, kurz in empirischen Erörterungen sucht, die, wie sehr auch an ihrem Orte berechtigt, doch nicht ausreichen, eine wirkliche objective Erkenntniß der Wahrheit als solcher in göttlichen Dingen zu geben.

Die zweite und dritte Abhandlung beschäftigt sich nun mit der theologischen Principienlehre selbst und zwar so, daß die zweite einmal die Nothwendigkeit eines formalen Princips für Glauben, Kirche und Theologie aufzeigt, verbunden mit dem Nachweis, daß nur die h. Schrift das Recht habe, als dieses formale Princip zu gelten; daß sie sodann nicht minder die relative Selbständigkeit des materialen Princips, sofern dasselbe die persönliche Heilsgewißheit vertritt, und endlich die innige Zusammengehörigkeit des formalen und materialen darthut. Beigegeben ist als Anhang eine neue Untersuchung über die Geschichte der Formel: „Materiales und formales Princip", durch welche, wie ich hoffen darf, neuerdings erhobene Zweifel über ihren Ursprung und ihr gutes historisches Recht gehoben sind und ihr echt evangelischer und reformatorischer Charakter neu begründet ist. Die dritte Arbeit behandelt das s. g. materiale Princip oder die evangelische Rechtfertigungslehre nach seinem Inhalt. An Einem Punkt ist die herkömmliche evangelische Rechtfertigungslehre fortzubilden versucht; dieser Punkt ist unscheinbar, aber für die Sicherheit des evangelischen Heilsbewußtseins wie für die Wissenschaft von erheblichem Gewicht.

Die vierte Abhandlung über die Unveränderlichkeit Gottes erscheint jetzt im Zusammenhang. Ihren Ausgangspunkt nimmt die Untersuchung von einem einzelnen Punkt, einer viel ventilirten, christologischen Zeitfrage, nämlich ob die moderne Kenotik auf haltbarem Grunde stehe. Die Beantwortung geht aber auf eine allgemeinere Basis, auf den Gottesbegriff überhaupt zurück. Sie geht von der Ueberzeugung aus, daß es ein großer Irrthum sei, die seit mehr als einem Jahrtausend hergebrachte Lehre von Gott und seinen Eigenschaften für axiomatische Wahrheit zu halten und unbesehens fortzupflanzen, obwohl eine Reihe von Bestimmungen, die ihren Mittelpunkt in der Frage über Gottes Unveränderlichkeit haben, exotischen, namentlich neoplatonischen Ursprungs ist und daß sich daneben in der heutigen Theologie Nachwirkungen der pantheistischen Denkweise unserer

großen philosophischen Systeme verspüren lassen. Auf der andern Seite verschließt sie sich aber nicht der Erkenntniß, daß im Großen und Ganzen unsere Zeit (ähnlich einer mächtigen Strömnng des vorigen Jahrhunderts) zu einer deistischen Denkweise zurückneigt und daß wir daher an einem ernsten, gefährlichen Wendepunkt angekommen sind. Die Abhandlung sucht nun in ihrem letzten Artikel die Gefahren, welche eine pantheistische Veränderlichkeit und eine neoplatonische oder deistische Starrheit des Gottesbegriffs enthalten, auf positive Weise mittelst Durchführung des ethischen Gottesbegriffes zu beseitigen, und zu zeigen, wie dieser die Vereinigung und Gewähr für die wahre Lebendigkeit und die wahre Sichselbstgleichheit Gottes ist. Zum Schluß wird die Tragweite nachgewiesen, welche die aus dem ethischen Gottesbegriff sich ergebenden Bestimmungen auf die Berichtigung der hergebrachten Dogmatik in zahlreichen Beziehungen haben, und gezeigt, wie wichtige Lehren z. B. Christologie, Versöhnungslehre, Rechtfertigung ihre christliche Gestalt erst unter Voraussetzung dieser Aenderungen in der hergebrachten Gotteslehre erhalten können.

Die fünfte Abhandlung betrifft Schelling's neues System, besonders seine Potenzenlehre. Sie sucht vornehmlich ein gedrängtes, aber treues Bild dieser eigenthümlichen Doctrin in Schelling's neuerem System zu geben. Manchen mag sie abstrus vorkommen und noch Mehreren mit Willkür behaftet, daher nicht vertrauenswerth. Ohne das Berechtigte einer auch tadelnden Kritik dieser Lehre zu bestreiten glaube ich doch, daß mit dem fast zur Sitte gewordenen bloßen Ignoriren dieser schwierigen, langjährigen Gedankenarbeit eines unserer genialsten und bedeutendsten Philosophen die Sache nicht abzumachen ist, bin vielmehr der Ueberzeugung, daß er darin auf seine Weise Fragen in Bewegung gesetzt hat, die zu den wichtigsten, auch für unsere Zeit eine ernste Aufgabe bildenden gehören. Dahin rechne ich, daß er die den reinen Begriff der Freiheit des Willens konstituirenden Factoren aufsucht; sodann daß er durch die Untersuchung des Wesens des Willens im Unterschiede vom Denken zu einer neuen Anschauung von der Welt der Empirie und Geschichte als einer nicht durch das Denken, sondern den Willen gesetzten geführt wird, und von da aus das Verhältniß zwischen Erfahrung und Speculation in streng philosophischer Weise klar zu stellen, jeder von beiden ihr Recht angedeihen zu lassen sucht. Ferner gehört hieher die Untersuchung über das Verhältniß zwischen den Attributen und ihrem Träger, dem Subjekt, zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen. Besonders die modernen Gegner aller Meta-

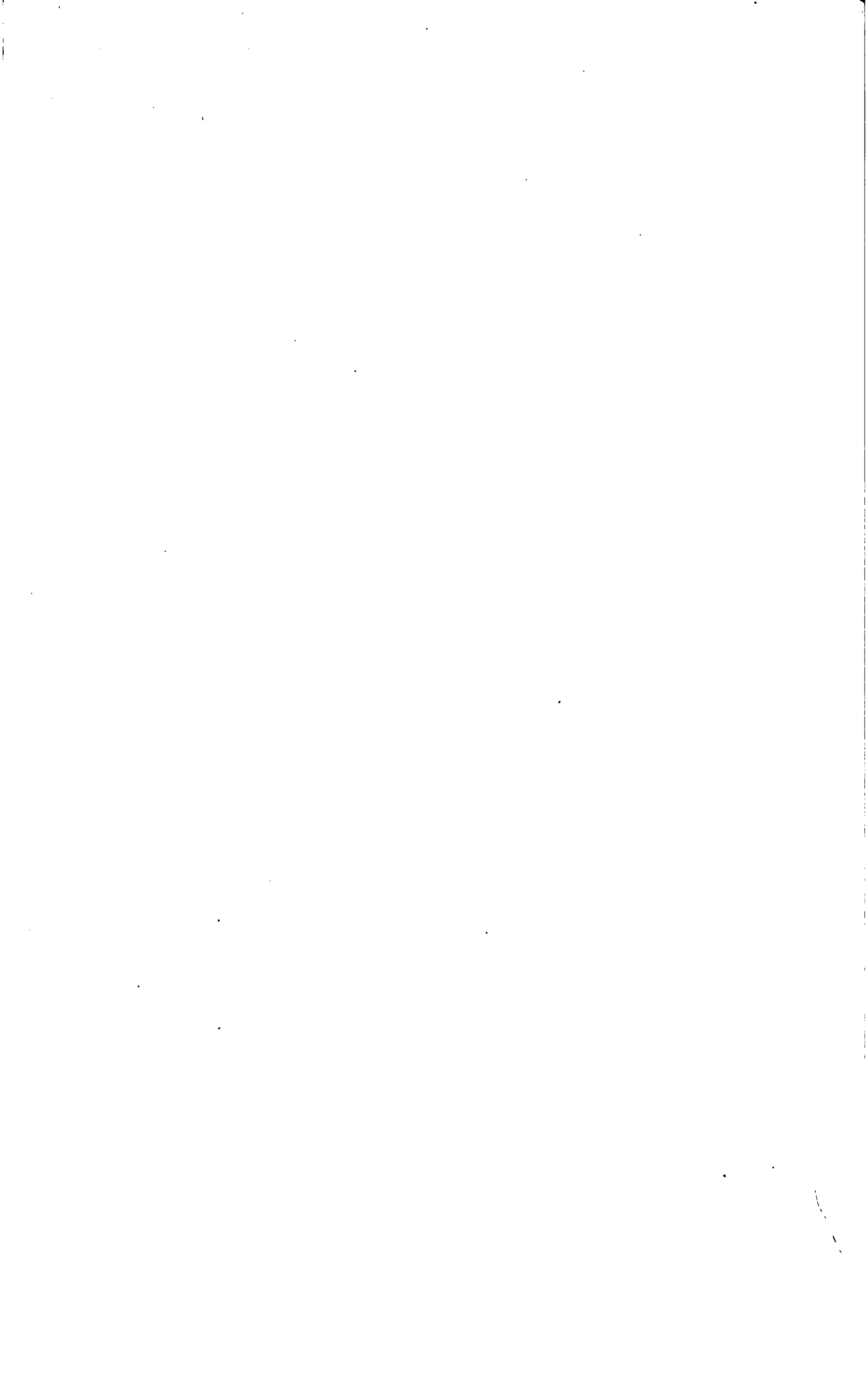
physik sollten seine Gedankengänge aufmerksam verfolgen. Sie können nicht sagen, daß Schelling hier der Erfahrung und Geschichte nicht ihr volles selbständiges Recht zuerkenne; er thut das, auch im Gegensatz zu apriorischen Constructionen des Empirischen mit einer Schärfe, die sie kaum überbieten können. Aber er thut es auf wissenschaftlichem Wege, nicht in Abschwächung des Sinnes für strenge Wissenschaft, nicht in willkürlichem Vertrauen auf den reinen Empirismus, endlich nicht in Desperation an der Erkenntniß der Wahrheit selbst, daher ihm auch trotz der schroffen Unterscheidung zwischen dem „Daß" (der Erfahrung des Wirklichen) und dem „Was" (dem Begriff oder der Idee) auch eine Stelle für die Metaphysik bleibt, das Ziel aber die Einigung des Empirischen und Metaphysischen, oder sein „metaphysischer Empirismus" ist.

Die sechste Abhandlung „Ueber die Wege Gottes in dem Leben des Apostels Paulus" und die siebente: Theodori Mopsvesteni doctrina de imagine Dei bedürfen keines einleitenden Wortes. Sie treten zum erstenmal vor dem größeren Publikum auf. Ebenso das achte Stück, die Festrede, die im Auftrag des akademischen Senates zu Berlin in der Aula der Universität am Geburtstag Sr. Maj. des Königs Wilhelm von Preußen im Jahr 1864 während des Winterfeldzuges in Schleswig-Holstein gehalten wurde. Sie behandelt die Stellung, welche der Große Kurfürst zu den verschiedenen Confessionen, besonders aber zu den verfolgten auswärtigen evangelischen Glaubensgenossen einnahm. Ihren Hauptinhalt habe ich aus dem Preußischen Staatsarchiv geschöpft, dessen Gefälligkeit ich dankbar zu rühmen habe.

Rorschach in der Schweiz, den 11. August 1883.

Dr. J. A. Dorner.

Inhalt.



I.

Die deutsche Theologie und ihre dogmatischen und ethischen Aufgaben in der Gegenwart.

(Diese Abhandlung eröffnete die Jahrbücher für deutsche Theologie I, 1. 1856.)

Der Name „der deutschen Theologie", der diese Zeitschrift dienen will, hat nicht bloß einen nationalen oder geographischen Sinn, sondern einen geschichtlichen, von bestimmtem Gepräge, nichtsdestoweniger gemeinchristlicher Bedeutung. Die Theologie, welche sich deutsche zu nennen das Recht hat, ist weder etwas Unbestimmtes, Latitudinarisches, noch ein bloß Partikularistisches, sondern sie ist eine Größe, deren Charakter darin sich kennzeichnet, daß sie in geistiger Einheit mit der Art steht, wie seit einer ganzen Reihe von Jahrhunderten das Christenthum sich dem deutschen Geiste erschlossen und in ihm eine reiche, productive Geschichte gehabt hat. Diese Art ist wesentlich verschieden von der des griechischen und romanischen Geistes. Das Christenthum ist dem germanischen Geiste, seit er sich selbst zu erfassen begonnen, nicht bloß die heilige Tradition eines Complexes objectiver Wahrheiten oder Dogmen, wie der griechischen Kirche; auch nicht bloß eine kirchliche Ordnung und ein System von Regeln für die Welt der Willensbethätigung in Leisten und in Empfangen, sondern der germanische Geist mit seinem tiefen Heilsbedürfniß, mit seinem Durst nach dem lebendigen Gott hat frühe die Richtung eingeschlagen, in der Religion die Kraft zu suchen, welche die ganze Seele innerlich erfasse, aber auch sich ihr in ihrer Totalität und nicht bloß nach einer ihrer Seiten zu eigen gebe, er hat daher

auch im Christenthum seine Befriedigung nur dadurch finden können, daß dasselbe sich ihm nicht bloß als die Macht erwies, das Erkennen und den historischen Glauben auf die höchsten Gegenstände zu lenken, oder den Willen durch ein religiöses Gesetz zu zügeln und zu regeln, sondern auch als die Macht, gleichsam durch diese Vorkammern des Geistes hindurch in das Innerste des Gemüthes vorzudringen, sich demselben in seiner Einheit und Ganzheit einzusenken, den Menschen aber in seinem tiefsten Mittelpunkt zu erfassen und zu einer neuen Person umzugestalten, die nun erst die Religion zum eigensten Eigenthum, zur Seele der Seele hat im h. Geist. Die Frage des germanischen Geistes an das Christenthum, ob es ihm nicht dieses leisten könne, die wir sehnsüchtig schon durch die früheren Zeiten unseres Volkes hindurchklingen hören, hat in der Reformation des sechszehnten Jahrhunderts wieder ihre göttliche, für Alle, welche dieselbe wirklich annahmen, beseligende Antwort erhalten, und umgekehrt, das Christenthum hat in seiner weltgeschichtlichen Arbeit an unserem Geschlecht, in seinem rastlosen Bemühen, immer tiefer in dasselbe einzudringen, sich in dem Heilsbedürfniß des deutschen Gemüthes den Ort bereitet, wo es in neuer Weise sich erschließen, wo es gleichsam mit seinem geschichtlichen Leben in der Menschheit eine neue Stufe beschreiten konnte, die doch anders angesehen nur Wiederkehr des Ursprünglichen, des Christenthums als Evangelium ist. Gewiß ist das Christenthum nach seinem innersten Wesen universal, und alle Nationen bedürfen seiner gleich sehr; aber darum kann doch Natur und Geschichte ein Volk vor andern zu einer bestimmten Stufe der Auffassung des Christenthums prädisponirt haben, die seiner Zeit Allen zu Gute kommt.

Die Theologie, wie sie überhaupt vornehmlich das Bewußtsein der Kirche zu repräsentiren hat, hat erst wahrhaft deutsche Theologie zu sein begonnen, seit sie die treue, wissenschaftliche Dollmetscherin dieser neuerrungenen für den deutschen Geist mit seinen Bedürfnissen heimischen Stufe, der evangelischen, zu sein anfing. Bleibt die Theologie der späteren Geschlechter mit diesen ihren geschichtlichen Wurzeln im treuen, festen Zusammenhang, so wird sie nicht bloß vor Zerfahrenheit und Verflachung, sondern auch vor engbrüstigem Partikularismus bewahrt bleiben. Das Gotteswerk der Reformation hat seinen Stammsitz in

Deutschland aufgeschlagen. Aber damit, daß die Kirchenverbesserung zugleich eine neue Stufe des christlichen Heilslebens und der Heilserkenntniß bezeichnet, ist in der deutschen Reformation zugleich etwas für die ganze Christenheit geschehen, und die deutsche Theologie, so wenig sie andere Reformationen darf herabsetzen wollen, ist in der günstigen Lage, desto mehr für das Ganze zu arbeiten, je inniger und wahrer sie mit dem göttlichen Lebenstriebe gerade der deutschen Reformation, diesem intensivsten und gottinnigsten Mittelpunkt aller Reformationen geeinigt bleibt. Allen Theilkirchen der evangelischen Christenheit, deren jede ihre sonderlichen Gaben zum gemeinen Nutzen von dem Herrn empfangen hat, und gar nicht bloß den Einzelnen für sich gilt das Wort: Wer sich rühmen will, der rühme sich des Herrn! Aber zu rühmen haben wir den Herrn, daß er dieses Werk von allgemeinchristlicher Tragweite, von universalchristlicher Bedeutung aus dem Gemüthe des deutschen Volkes hat hervorgeboren werden lassen, nicht minder aber auch dafür, daß er vom Anfang der reformatorischen Bewegung an der deutschen Theologie eine Stellung als Lebensfactor für die evangelische Kirche zugeschieden hat, wornach auf ihr Grünen und Blühen für das gemeinevangelische und christliche Gedeihen wesentlich mitgerechnet ist.

Aber wie das Glaubensleben des Einzelnen nur besteht, indem es wächst in täglicher Erneuerung, so auch die Theologie. Und wie es den Gläubigen nicht verdrießt, immer wieder zu der Einen Grundlage des Heiles in Christo zurückzugehen, aus welcher allein auch das Wachsthum, wie das Bestehen, kommt, so kann auch die Theologie ihre Aufgabe nur richtig erfassen und glücklich lösen, wenn sie in immer erneutem, bewußterem Zusammenhange steht mit den göttlichen Lebenstrieben der Reformation, mit dem, was Princip ihres Daseins ursprünglich war und bleiben muß. Die deutsche Theologie steht in diesem Zusammenhang desto mehr, je vollständiger sie der neuen durch die Reformation beschrittenen Stufe sich allseitig bemächtigt, je mehr sie zu Einer großen und allseitigen Auslegung des Articulus stantis et cadentis ecclesiae wird und es durch wissenschaftliche That beweist, daß in hoc articulo sita sunt et consistunt omnia, quae — in vita nostra docemus, testamur et agimus.

I. Princip der deutschen Theologie.

Das Princip der deutschen Reformation ist nicht die h. Schrift allein, nicht irgend ein materiales Princip ohne Schrift, sondern erst die Rechtfertigung durch den Glauben an den von der h. Schrift bezeugten und vergegenwärtigten Christus.

Die deutsche Reformation verdankt ihren maßvollen und sicheren Gang zunächst der Demuth und Treue, mit der sie die h. Schrift wieder in ihr Recht eingesetzt und sie als oberste Norm für Glauben und Leben ernstlich anerkannt hat. Aber die Schriftnorm für sich würde die Reformation nicht zu Stande gebracht haben; es gehörte dazu die Activität dessen, was mittelst des Wortes durch den h. Geist, da die Zeit erfüllet war, hervorgerufen wurde, des evangelischen Glaubens. Die Selbstauslegung, durch welche die normative Bedeutung der h. Schrift erst zu einer Wahrheit wird, kann sich nur durch menschliche der Fehlbarkeit nicht entrückte Organe vollbringen, diese Organe aber werden immerdar je nach dem Maße nicht bloß ihrer geistigen, sondern geistlichen Ausrüstung Verschiedenes in ihr sehen, wenn nicht die wesentliche Gleichheit des Heilsverlangens dem Wort und Geist die wesentliche Gleichheit der Einwirkung gestattet und sich so dem Glaubenwollenden die Deutlichkeit der h. Schrift in allen zum Heil nothwendigen Dingen bewahrheitet. Da ferner die testamentische Offenbarung ein Ganzes ist, so hat die h. Schrift erst da ihre Selbstauslegung, wo das Einzelne im Lichte des Ganzen geschaut wird. Nun kann aber die Offenbarung in der Schrift da noch nicht als ein Ganzes und eine Einheit aufgefaßt werden, wo das Christenthum nur als eine Summe von anzunehmenden Lehrsätzen oder Lebensregeln vorgestellt wird, vielmehr erst da, wo des Christenthumes Kern und Einheit das Viele der Schrift in Eines bringt und um den Einen Mittelpunkt gruppirt, was wiederum nur da möglich ist, wo die objective centrale Einheit sich der subjectiven geistlichen Empfänglichkeit, der Einheit und Ganzheit des Gemüthes einbildet. Mit dem bloßen Formalprincip hätten daher zwar manche Verirrungen gerichtet, es hätte aber nicht verhindert werden können, daß nicht unter Berufung auf einzelne, abgerissene Schriftworte die alte Gesetzlichkeit auf angeblich biblischem Grunde sich behauptet oder in neue Gestalten

geworfen hätte. Eine deutsche Reformation aber wäre da nicht ins Leben getreten, wie wir ja noch täglich sehen, daß diejenigen, die der Möglichkeit fundamentaler Widersprüche in der Schrifterklärung anders als auf dem Wege des materialen Princips mit seinen nothwendigen Voraussetzungen steuern wollen, aus dem geistlichen Wege der evangelischen Heilsaneignung in das Mechanische und Gesetzliche zurückfallen.

Ebensowenig, ja noch weniger, hat die deutsche Reformation ihr charakteristisches Princip darin, daß sie etwa dem gesetzlich gewordenen Kirchenthum nur das Recht „der Subjectivität", oder gar dem „Princip der Autorität" die „individuelle Freiheit" entgegenstellte. Man hat sich zwar jenseits daran gewöhnt, die Reformation so aufzufassen, und daran trägt ein Theil der Unseren seine Schuld mit, indem er als das größeste der Uebel überhaupt äußere Autorität oder die Abhängigkeit von ihr, als das größeste der Güter aber die Unabhängigkeit und Selbstbestimmung im Denken und Thun, dieses für sich bloß Formale, ansieht, das doch nur Mittel, Möglichkeitsprincip für die Herrschaft des Guten und Wahren in der Welt, nicht aber schon an sich selbst Zweck zu sein bestimmt ist. Wäre die Reformation dieses Geistes Kind, so wäre sie kein religiöser Akt und keine Gottesthat; denn der Religion ist es um Gott zu thun und nicht um Willkür oder Abwerfen der Bande objectiver Ordnungen, seien sie gut oder schlecht. Die Reformation hat so wenig das Princip der Autorität erschüttern wollen und durch sich erschüttert, daß sie vielmehr geboren ist aus dem Suchen und Finden der einigen wahrhaft objectiven Autorität, des lebendigen sich offenbarenden Gottes. Sie ist ein Akt des Gewissens, welches ein anklagendes und forderndes gewesen war, aber ein gutes werden wollte und ward durch die Erkenntniß des Evangeliums, das solchem suchenden Gewissen und keinem anderen Wissen sich in seinem centralen Wesen offenbaren kann und will.

Nicht jene Parteien haben die Kirche reformirt, welche vor der Reformation einen, sei es auch auf die h. Schrift und die altapostolische Weise gestützten Gegensatz gegen die Hierarchie zur Seele ihrer Opposition machten und dabei arm an besserer positiver Erkenntniß des Evangeliums blieben. Diese, wenn sie sich nicht in zügellose Willkür verliefen, hätten abermals an die Stelle der alten Gesetzlichkeit nur eine andere einfachere, aber auch schwächlichere setzen können. Vielmehr ist

die deutsche Reformation und ihre Theologie aus dem nach unmittelbarer Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott und seinem Heil dürstenden, im Evangelium aber, das ihm sich erschließen konnte, zu Frieden und Freude in Gott gelangten Gemüthe entsprungen. Darum liegen die geschichtlichen Wurzeln der reformatorischen Kirche in jenen stillen nicht gegen die Kirche lärmenden Kreisen, welche durch nichts als durch die ernste Sorge um das Heil ihrer Seele und die Gewißheit verbunden waren, daß nur in Gott die wahre Ruhestatt sei. Jenen Gottesfreunden und Brüdern des gemeinsamen Lebens, jenen hochbegabten Vertretern der germanischen Mystik wurden die Akte des vielfarbigen kirchlichen Cultus, wenn sie daran sich betheiligten, zu etwas Elementarischem, zu einem Symbol der Gegenwart des Herrn, die er in der stillen gottgelassenen Seele selbst und nicht bloß in dem Tabernakel oder der Hand des Priesters haben will. Während die Kirche als objective Anstalt sich Gottes voll dachte, aber die einzelnen Gläubigen für ihre höchsten Bedürfnisse in das Jenseits eines durch das Fegefeuer verdüsterten und mit Schrecken umgebenen Lebens verwies, für die Gegenwart dagegen nur den Leichtsinnigen Beruhigung, dem zarten und ängstlichen Gewissen nur den schwankenden Schimmer einer Hoffnung gab, wie sie auch den alttestamentlichen Frommen von ferne strahlte: so haben dagegen jene Frommen vor der Reformation das Heilsgut als lebendige Gegenwart und inneren Besitz mit aller Glut der Sehnsucht und Andacht gesucht, und sind dadurch Vorläufer der Reformation geworden.

Freilich ist jenes Streben derselben lange nicht bei seinem Ziele angelangt; die Stufe der Reformation selbst ist von der vorreformatorischen Mystik noch nicht betreten. Sie hat sich nicht freigehalten von künstlichen, in ihrer Art wieder aristokratischen oder esoterischen Wegen, auf denen sie sich der einfachen Kraft des Evangeliums theilweise beraubt und in den Kreis eines steten Auf- und Abwogens der frommen Gefühle, in ein unabläßiges Schwanken zwischen Seligkeit in Gott und zwischen darbender Unseligkeit hineingebannt hat. Aber doch hat sie auch in ihrem Streben Bahnen durchlaufen, auf welchen sie sich reinigte, vertiefte, vereinfachte, ja auf welchen ihr (es möge nur an das edle Büchlein „die deutsche Theologey“ oder an Tauler erinnert sein) manche Kleinode der Erkenntniß Gottes, Adams und Christi geschenkt

wurden, die sich einzufügen derjenigen Kirchengestalt und Theologie zukommt, in welche sie seiner Zeit auszumünden hatte. Und selbst ihre Fehler sind lehrreich, zumal für unsere Zeit. Denn warum ist sie trotz ihres lebendigen Gottessinnes nicht zum sichern Frieden des evangelischen Glaubens gelangt? Warum hat sie zu der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Christi Person und Werk, zum Wort und Sacrament nur eine so lose Stellung gefunden, daß sie darin nicht die Gegenwart des objectiven Heiles, sondern nur Symbole desselben oder Vorbilder für die Armuth des Geistes und die Gottgelassenheit sah? Deßhalb, weil der wahre, ethische Begriff der Persönlichkeit ihr noch fremd, weil sie noch von einem pantheistischen Zuge beherrscht und gebunden war. Zwar die germanische Mystik bleibt nicht, wie die ältere, dabei stehen, den Gegensatz zwischen Gott und dem Menschen nur physisch als Gegensatz zwischen dem Unendlichen und Endlichen zu bestimmen, ihr heißes Gottverlangen will sie nicht mehr bloß dadurch stillen, daß die Seele in Gott verschwinde wie ein Tropfen im Meer, oder verglimme im göttlichen Licht; die Vollendung sucht sie nicht mehr bloß auf dem Wege des Excessus, des Sichselbstüberspringens und Verlierens. Als das Hinderniß der Gottesgemeinschaft weiß sie nicht mehr bloß die Schranke der Endlichkeit, welche zu überfliegen die ältere Mystik so lange Zeit vergebliche Anläufe macht, sondern sie fängt an, ernstlicher der Sünde zu gedenken, fordert die Austreibung der Selbst- und Weltliebe durch Liebe zum Leiden und Kreuz, durch das arme Leben in der Nachfolge Christi, durch mitleidiges Nachempfinden der Leiden Christi und seiner Mutter, mit einem Wort durch ein büßendes Leben in Leidentlichkeit und Gottgelassenheit. Aber auch in dieser Form war die Mystik noch weit von dem wahren Ziele, dem evangelischen Glauben. Denn jenes Büßen und Leidenwollen für sich oder auch Andere hängt mit den Wegen der Selbsterlösung noch innig zusammen, wie es sich auch in der Reformationszeit bei Karlstadt u. A. zu einer Stufenleiter der Vorbereitung zur Würdigkeit für die Vereinigung mit Gott ausgebildet hat. Weiß sie auch von einem Liebestod der Seele in Gott, — von einer Auferstehung der neuen Persönlichkeit, die das Christenthum bringen will, hat sie kaum eine Ahnung. Sie weiß die Persönlichkeit immer noch nur als Schranke Gottes zu fassen, nicht aber als die Form, welche durch Gott-

empfänglichkeit zu unendlichem Gehalt und Werthe gelangen, ja zur erfüllten Gestalt göttlichen Lebens werden soll. Hiefür kam es erst noch darauf an, daß jene Lust am Leiden sich in Schmerz über die eigene Sünde, jenes Mitgefühl mit Christi Leiden sich in das Bewußtsein der eigenen Schuld an diesen Leiden, jenes Büßenwollen sich in Buße verwandelte. Damit erst war dann Dasjenige fixirt, woraus sich einerseits das Bewußtsein der kreatürlichen von Gott unterschiedenen Freiheit ergab, andrerseits zugleich als das wahre Ideal des Menschen nicht mehr das Untergehen in Gott oder das Gottwerden, sondern das persönliche Leben in der Kraft und Fülle des göttlichen Geistes sich ergeben konnte. Das Schuldbewußtsein ist die enge Pforte, durch welche, wie wir sind, wir des unendlichen Werthes inne werden können und sollen, den die menschliche Persönlichkeit nach ihrer ewigen Idee vor Gott hat. Denn es ist Ein Blick, der in die Unendlichkeit unseres Unwerthes oder in die Tiefe und Verwerflichkeit der Sünde, und der in die Höhe schaut, von der unser Geschlecht gefallen ist. Damit ist denn auch das Bedürfniß eines historischen Versöhners und Erlösers gegeben, also ein engerer Zusammenschluß mit Christi Person und Werk, sowie mit der Schrift, die von ihm zeugt, und statt der künstlichen Wege der Mystik, die doch des Zieles der Gottesgemeinschaft verfehlten, ist damit in die via regia der Buße, die Allen ziemt, und des Glaubens, der Allen zugänglich ist, eingelenkt.

Die Grundlehre der deutschen Reformation von dem rechtfertigenden Glauben ist nicht die Lehre der vorreformatorischen Mystik, wohl aber bezeichnet jene Grundlehre das wahre Ziel ihrer edelsten Formen, ihre ethische Vertiefung und Reinigung, ebendadurch aber auch die Erhebung ihres wahren Wesens zu allgemeiner Zugänglichkeit, zum kirchlichen Gemeingut. Aber auch umgekehrt, nur da lebt und treibt die Fülle und Kraft des reformatorischen Princips, nur da ist dieses gegen Entstellungen und Verkümmerungen innerlich verwahrt, wo die edeln Triebe der Mystik nicht verdorren, aus welchen das reformatorische Princip sich immer neu in den Seelen verjüngt. Das native Wesen der Mystik ist die Sehnsucht nach realer, unmittelbarer Gottesgemeinschaft. Diese will die Reformation nicht schwächen oder auf Anderes, heiße es Sittlichkeit oder Wissen, Kirche oder Welt ablenken, sondern bewahren

und läutern von fremder, geistigsinnlicher, ja pelagianischer Zuthat und zu ihrem Ziele weisen. Es ist der deutschen Reformation, wie der Mystik, nicht bloß zu thun um Gemeinschaft mit der Kirche, dieser göttlichen Stiftung, überhaupt nicht bloß um die Beziehung zu Thaten und Worten Gottes in und außer der h. Schrift, aber auch nicht mehr nur um die Einigung mit Gottes Wesen überhaupt, sondern mit dem Innersten seines Wesens, mit seinem Herzen, mit der heiligen und gerechten Liebe des persönlichen und Persönlichkeit liebenden Gottes. Wenn ferner allerdings für den evangelischen Heilsweg der Selbstverlust in Gott, überhaupt das Physische des Processes ausgeschlossen ist, dem sich auch die germanische Mystik nicht ganz entwunden hat, so geschieht das doch durch die deutsche Reformation nur so, daß das Wahre in dem Streben der Mystik in das Ethische erhoben und verwandelt wird. Denn eine noch viel intensivere Selbstverleugnung, als sie in jener Mystik sich fand, ist nun gefordert, nämlich das Verzagen an sich selbst und der eigenen Kraft zur Wiederherstellung, wie zum Büßen und Sühnen. Aehnlich wie mit dem Ausgangspunkte, der wahren Buße, verhält es sich aber auch mit dem Zielpunkt, dem evangelischen Glauben. Dieser will wie die Mystik des höchsten Gutes oder des Heiles als eines gegenwärtigen inne und froh werden, nicht aber nur mit einer ungewissen Hoffnung auf Seligkeit im Jenseits sich stillen lassen. Ja je mehr durch das Schuldbewußtsein sich die Noth und Pein der Gegenwart verschärft, desto heißer muß das Verlangen nach der Erfahrung des gegenwärtigen Heiles im Innern der Seele werden. Pflegte nun freilich das Ziel der Mystik der selige Selbstverlust in Gott zu sein, so wandelt sich dieses jetzt in die Forderung an die um ihr Heil bekümmerte Seele um, den Versöhner gläubig anzuschauen, den Menschensohn, der die Offenbarung der heiligen Liebe des Vaters ist, und in diese Anschauung dermaßen sich hinzugeben oder aufzugehen, daß die gläubige Seele sich selbst mit der Sünde und Schuld, womit sie belastet ist, vergißt in Christus, der für sie sein will, damit sie in den Stand der reinen, kindlichen Bildsamkeit zurückgekehrt mittelst seines auch ihr geltenden Wortes: „Dir sind deine Sünden vergeben", nun neu auflebe, als versöhnt, Gott wohlgefällig und in dem Sohne werth sich selbst wiedergegeben, ja zu neuem Leben und Wandel berufen wisse. Aber

auch hier ist nur ein Trieb der Mystik zu seiner Wahrheit gebracht, indem er in das Ethische erhoben wird. Aus jenem Excessus, der die richtige Ahnung hat, daß das Heil nicht in uns, wie wir sind, sondern außer uns liege, ist nun der Glaube geworden, der sich gleichfalls über den Widerspruch des empirischen Menschen mit der Gerechtigkeit hinausschwingt, aber in die Gerechtigkeit Christi vertrauensvoll sich versenkend als in die justitia extra nos nun auch erfahren darf, daß er von Gott und Christus geliebt und erkannt ist, und der nun, indem er dies göttliche Urtheil über die Gerechtigkeit der Seele vor ihm sich aneignet, ja dasselbe troß der eigenen Wirklichkeit bejaht, zur Grundlage des versöhnten Bewußtseins wird, darin der Gläubige sich beurtheilt nach dem göttlichen Urtheil, also darnach, wie er nicht empirisch in sich, sondern in Gott ist, aber nicht minder, indem er gleichwohl auch in sein empirisches Selbstbewußtsein diese Betrachtung seiner selbst sub specie aeternitatis oder electionis in Christo einführt, nun über die Schwankungen des bloßen Gefühlslebens hinausgehoben, des gegenwärtigen Heilsbesitzes sicher und froh, ja kräftig wird, auch das Werk der Heiligung der empirischen Persönlichkeit nach Geist, Seele und Leib zu vollbringen. Der ächte und wahre Sinn der lutherischen Lehre von der justitia als einer zunächst forensis kann nur lebendig erfaßt und verstanden werden als ein Moment in dem religiösen Lebensprocesse, der auch in der Mystik vor der Reformation schon im kräftigen Treiben ist. Jene Lehre muß mißverstanden werden, wo sie aus diesem lebendigen Zusammenhange gerissen wird, wo eine versteinernde naktverständige Betrachtungsweise mit diesem Terminus schaltet und den Glauben, statt ihn zu der Person dessen zu ziehen, der unsere Gerechtigkeit ist, auf ein bloß Dingliches ablenkt, sei es auch das meritum Christi, wo dann, wie in Abwesenheit Christi, fast nach Art eines empirischen Rechtsgeschäftes der zurechnende Austausch der Schuld und des Guthabens für des Sünders und Christi Rechnung vor sich gehen, oder wo die Gemeinschaft an Wort und Sacrament, den signis externis, die uns doch den lebendigen Christus und die Gemeinschaft mit ihm vermitteln wollen, diese Gemeinschaft selbst ersetzen und ihre Stelle vertreten soll. Aber Solches ist nicht die reformatorische Betrachtungsweise, am wenigsten die Luthers. Vielmehr auch in diesem den entscheidenden Wendepunkt bildenden Stücke ist Luther von dem

wesentlichen Zuge der ächten Mystik, dem Verlangen nach unmittelbarer Gottesgemeinschaft beseelt geblieben; sein Glaube hat sich nicht auf etwas nur Dingliches, sondern dem Zuge der Religion gemäß auf die Person des Mittlers gerichtet, in dessen Weisheit, Liebe und Kraft all sein Verdienst in der Zeit zu ewiger Gegenwart gebracht ist. Er hat in ihm, in seinem durch Wort und Sacrament sich fort und fort bezeugenden und bethätigenden Urtheil, in seiner Liebe, die ihre stellvertretende Genugthuung einsetzt bei dem Vater, sich selbst als Versöhnten, vor Gott gerecht gesprochenen gefunden.

Mit der im Glauben erfahrenen Rechtfertigung vor Gott durch den einigen Mittler Jesus Christus war aber auch die Decke weggethan, die bisher den Mittelpunkt h. Schrift verhüllt hatte, in welchem alle Radien zusammenlaufen, und der so der lebendige Kern des Ganzen ist. Mit welcher Lust leben und weben nun die Reformatoren, Luther voran in der h. Schrift nicht mehr nur als in einem Gesetzescodex des Glaubens und Lebens, sondern sie walten darin als in ihrem Erbgut, als Kinder des Hauses. Man spürt ihnen an, sie sind sich bewußt, jetzt erst an ihrer Heilserfahrung, der Rechtfertigung durch den Glauben, den Schlüssel gefunden zu haben, der das Heiligthum aufschließt, das Princip, wodurch der Schriftinhalt A. und N. T. sich unterscheidet und gliedert.

So ist die innigste Ineinanderbildung von Wort und Glauben, von göttlicher Autorität und menschlicher Freiheit in der deutschen Reformation principiell vollzogen, zur kirchenbauenden und erhaltenden Kraft gereift. Da zeugt nun die Autorität für die Freiheit, indem sie sie zeugt und ihrer Bildung dient. Da zeugt die Freiheit von der wahren göttlichen Autorität, wie der Schein von dem Lichte, wie das Kind von dem Vater, und wirkt als mitthätiges Organ der befreienden göttlichen Autorität im Dienste der demüthigen Liebe. Eine der edelsten Früchte dieser Einigung der göttlichen Autorität und der Freiheit ist die wahre deutsche Theologie geworden, eine Frucht aber, die auch selbst wieder fruchtbar ist als Werkzeug der Erhaltung und Mehrung solcher Einigung, des beseligenden Werkes Christi an seiner Menschheit.

Aber sie selbst, die Theologie, kann nur blühen und Frucht bringen, wenn sie eingepflanzt bleibt in den mütterlichen Boden der göttlichen

Welt, der im Worte Gottes offenbaren und zu bleibender kräftiger Gegenwart gebrachten Gnade; wenn andererseits die saftige Wurzel ihr nicht verdorrt, der Glaube, nicht als bloße Kenntnißnahme von den durch die Kirche bezeugten Wahrheiten und Thatsachen des Heils, nicht nur als unterwerfende Zustimmung unter ein Gesetz des Denkens und Handelns, sondern als der gesättigte und doch stets dürstende Trieb nach Lebensgemeinschaft mit Gott, der in Christus Frieden und volles Genüge gefunden, aber nun auch wachsen und Gnade um Gnade nehmen will. Wehe unserer deutschen Theologie, wenn sie ihrer Wurzeln, die in der ächten Mystik liegen, vergäße und damit das evangelische Glaubensprincip selbst sich zum unverstandenen Räthsel werden ließe; aber auch wehe ihr, wenn sie das wahre Ziel der vorreformatorischen Mystik nicht mehr in dem rechtfertigenden Glauben sähe! Dieser erst verbindet alle Sehnsucht nach Gott als dem höchsten Gut mit Christus in Wort und Sacrament. In der Rechtfertigung durch den Glauben ist die ganze lebendige Tradition und Arbeit des h. Geistes in den vergangenen Jahrhunderten wie in einem Focus gesammelt; in ihr festgewurzelt im Leben und Denken stehen wir mitten in dem heiligsten und innersten Werke Gottes an der Menschheit, wie in tiefster Einheit mit der wahren Kirche der Gegenwart und der Zukunft.

In der deutschen Reformation, vor Allen durch Luther, ist das Charakteristische der neuen Stufe des Heilslebens und der Heilserkenntniß, das reformatorische Princip in der Einheit seiner beiden Seiten, der sog. formalen und materialen, zum bestimmten, vollen Ausdruck gekommen. Ebendamit hat auch die deutsche auf ihrem Grunde stehende Theologie die besondere Aufgabe, mit den Waffen der Wissenschaft diesen Standpunkt nach allen Seiten wider Gegner von innen und außen, wider Aberglauben und Gesetzlichkeit, wie wider Antinomismus und Unglauben zu vertheidigen, zu begründen und allseitig ins Licht zu stellen. Um so weniger darf sie sich dieser ihrer Aufgabe entziehen, als die principielle Theologie sonst in der Christenheit so wenig angebaut ist, die Lösung aller weitern Aufgaben aber, welche dem der Reformation beigetretenen Theile der Christenheit zugefallen sind, von der treuen Bewahrung, Ausbildung und Fruchtbarmachung des reformatorischen Princips abhängt. Schon in ihren Anfängen steht in

Deutschland die Reformation mit der Theologie im innigsten Verhältnisse, von einer Universität ist sie ausgegangen. Die deutsche Frömmigkeit will auf den Grund der Sache dringen und ringt ganz besonders nach bewußter Klarheit über sich, selbst auf Kosten der Energie im Handeln; das deutsche Volk ist gleichsam theologisch organisirt. Die Kirche deutscher Reformation hat man, nicht ohne tadelnden Accent, in Vergleich mit andern „die Theologenkirche“ genannt. Der Tadel war ja vielfach nicht unverdient, sofern nur zu lange und zu oft die Theologie unter uns sich in Scholastik vergrub und dem Leben der christlichen Gemeinde entfremdete: aber in demselben Maße war sie auch eine böse Theologie. Möge nur die deutsche Kirche immer mehr streben, jenen Namen im ältesten Sinne des Wortes zu verdienen. — Johannes hat von der alten Kirche den Namen „der Theolog“ empfangen, nicht um einer Vieles wissenden Gelehrsamkeit noch eines scholastischen Formalismus willen, wohl aber, weil er von Gott gelehrt und Gott in Christus wissend die Salbung hatte, durch welche in Einem Alles gewußt wird (1 Joh. 2.), und diese Fülle seiner Gotteserkenntniß in einer zur edelsten Einfachheit und Durchsichtigkeit geklärten Form Kindern und Jünglingen wie den Alten zugänglich zu machen wußte. Denn jenes Wort über die h. Schrift, daß in ihr das Lamm wate und der Elephant schwimme, auf welches Buch findet es eine vollständigere Anwendung, als auf die johanneischen Schriften? Und doch ist in ihnen ganz besonders auch principielle christliche Erkenntniß enthalten. Greifen sie doch von dem Mittelpunkte, der offenbarten Herrlichkeit des Sohnes voller Gnade und Wahrheit zurück bis in die Urgründe der Schöpfung, um Beides, die Welt der Natur und das Licht in dem Menschen in ihrer innigen Bezogenheit auf das Wort zu sehen, das Fleisch ward. Ja bis in die vorweltlichen schöpferischen Gedanken Gottes, bis in den Schoß und das Herz Gottes führen sie uns zurück, um uns zu zeigen, daß er sich uns so wie er in sich ist, hat offenbaren und uns nicht als Knechte hat behandeln, sondern zu Kindern des Hauses machen wollen, denen er auch die Geheimnisse nicht vorenthalten wollte. Nicht minder aber greift Johannes auch vorwärts, hindurch und hinüber über alle Entwicklungsphasen des Reiches Gottes in dieser Zeitlichkeit, und legt die Feder nicht nieder, bis er nach den wechselvollsten Kämpfen den Sieg Christi über alle

sichtbaren und unsichtbaren Feinde gefeiert und in die Vollendung der Kirche auch die Vollendung der Welt, in die Verherrlichung der Geisterwelt auch die Verklärung der Natur und Leiblichkeit zum neuen Himmel und zur neuen Erde aufgenommen hat. Aber ähnlich mit Johannes und wie er einstimmig mit Christi eigenem Zeugniß über seine Vergangenheit und Zukunft reden auch andere apostolische Männer, vor Allen Paulus, der Prediger der Gerechtigkeit, die aus dem Glauben kommt.

Diesen Leuchten und Vorbildern folge die deutsche Theologie, so wird sie nicht bloß, der ganzen Christenheit zu Nutz, die in der Reformation beschrittene Lebensstufe der Kirche zu behaupten, sondern auch nach allen Seiten anzubauen und fruchtbar zu machen im Stande sein. Großes ist uns in der Reformation geschenkt und anvertraut; aber ihre Größe bemißt sich nicht nur darnach, was sie über die früheren Stufen erhebt, sondern ebensosehr darnach, wozu sie als ein unendlich reicher Anfang auffordert oder nach den Aufgaben, die mit dem Princip der Reformation, nachdem es sich seine kirchliche Existenz erkämpft hat, namentlich auch für die deutsche Theologie gestellt sind.

Im Bisherigen ist über den principiellen Theil der deutschen Theologie gesprochen; das Princip derselben, wie es nach seiner formalen und materialen Seite die deutsche Reformation begründet, ist als die Grundlage bezeichnet, auf der sich die deutsche Theologie aufzubauen hat. Es wird zugleich hinreichend erhellen, daß auch dieses Princip, so fest seine Wahrheit steht, nicht als ein bloßes todtes Erbe tradirt sein will, sondern immer erneute Reproduction und Feststellung fordert. Daß die Theologie sich damit ernstlich beschäftige, dazu liegt, was das Schriftprincip anlangt, hinreichende Aufforderung sowohl in den Extravaganzen, in welche die Kritik der h. Schriften gefallen ist, als — in Folge des weitverbreiteten Mißkredits, in den durch sie die Kritik überhaupt gerathen scheint — ebenso in der einreißenden Unkritik, die bald mehr im Gewande trotziger Gleichgültigkeit, bald feiger Flucht und Scheu vor der Kritik den lebendigen Wahrheitssinn beschädigt und den evangelischen Glauben in einen bloßen Autoritätsglauben gegen die Kirche verwandelt. Von der wissenschaftlichen Arbeit für die materiale Seite des Princips versteht sich Dasselbe von selbst; es wird davon

unten noch mit einem Wort die Rede sein.[1] Wenden wir uns jetzt der specielleren Bezeichnung jener Aufgaben zu, welche auf Grund des Princips vorliegen.

II. Die Aufgaben der Gegenwart.

Daß die Kirche der Reformation in ihrer Theologie das Werk, das ihr obliegt, schon vollbracht habe, wird Niemand behaupten. Sie hat frühe kräftig Wurzel geschlagen in dem neuen Boden, der ihr anvertraut ist; sie hat sich heimisch zu machen begonnen auf der neuen Stufe, die in ihr die christliche Menschheit beschritt. Aber die Kirchengemeinschaft, welche durch die Wahrheit der Rechtfertigung im Glauben an den im Wort und Sacrament bezeugten und gegenwärtigen Christus gegründet da steht, ist noch in ihren Anfängen und Jugendjahren. Die unendliche principielle Fülle, die diesen Anfang setzte und erhielt, ist nach sehr vielen Seiten hin noch nicht entfaltet und hat ihre befruchtende und regenerirende Kraft noch weit nicht überall hin bethätigt. Wir sind aber, wenn nicht Alles täuscht, nach ihrem dritten Jahrhundert jetzt da angelangt, wo sie auch verlieren müßte, was sie hat, in subjectivistischer Zersplitterung oder in contrareformatorischen Rückbildungen, wenn sie nicht durch Entfaltung dessen, was sie hat, mehr gewinnt als sie hatte. Heben wir nur einige Seiten hervor, um etliche Hauptaufgaben zu bezeichnen, an denen rüstige gemeinsame Arbeit und Wettkampf sonderlich Noth thut.

Der alte württembergische Prälat Oetinger sagte mehr als einmal, die evangelische Kirche und ihre Dogmatik sei zu sehr nur Heilsordnung geblieben und habe noch viele Schätze der Schrift dahinten und zu schöpfen übrig gelassen. Man wird ihm darin Recht geben müssen, daß das Interesse der altprotestantischen Theologie in Deutschland ins Große angesehen sich in der Lehre vom persönlichen Heil oder der Rechtfertigungslehre concentrirt gehalten und sich vornehmlich in deren reiner Bewahrung und schriftmäßiger Darlegung bethätigt, aber in Betreff der anderen Lehren verhältnißmäßig wenig productiv bewiesen hat. In dem

[1] Es gehört dahin die Unsicherheit über die Stellung der h. Schrift und die vielfache Deutung des materialen Princips.

rechtfertigenden Glauben weiß und genießt die Person das Evangelium nicht als ein erst künftiges jenseitiges, sondern als gegenwärtiges Heilsgut; sie weiß es aber als gegenwärtig, nicht wie der römische Katholicismus in einer die Vollendung anticipirenden Diesseitigkeit des objectiven Kirchenthums, sondern in der inneren Diesseitigkeit des Heiles durch den der Seelen Seligkeit gewissen und die Vollendung der Person im Vertrauen auf Christus anticipirenden Glauben. In diesem rein innerlichen Gebiet fand die evangelische Frömmigkeit ihre Kraft und Befriedigung, und müde der zerstreuenden Unruhe werkgerechter Vielgeschäftigkeit ruhte sie zumal in Deutschland aus in dem Genuß der Gnade Christi, in ihrer Betrachtung und ihrem Preise. Die ganze äußere Welt, die diesseitige Kirche selbst mit eingeschlossen und nur die Gnadenmittel ausgenommen hatte für diese Frömmigkeit eine nur unsichere, jedenfalls untergeordnete Bedeutung, und mehr der gut kirchliche Sinn deutscher Art, sowie die Nachwirkung der kirchlichen Sitte, als schon die unmittelbare Frucht des reformatorischen Princips an ihm selbst war es, was doch eine massenhafte und großartige Kirchengemeinschaft zusammenhielt. Denn die Reformation hat wie das Christenthum selbst seinen Schwerpunkt zunächst in der Versöhnung und in der Gemeinschaft der einzelnen Seele mit Gott. Diese macht von Menschen unabhängig und frei in Gott im Glauben, um, wie Luthers Büchlein von der Freiheit eines Christenmenschen so unübertrefflich schön ausführt, ihn dem Nächsten wieder dienstbar zu machen in der Liebe. Aber ebendaher, so reich die innere Welt des Friedens und der Freude ist, welche durch die Rechtfertigung aus Gnaden erschlossen ward: blieb man dabei stehen, so drohte mit der Rechtfertigung wieder eine einseitige Diesseitigkeit, wenn auch in evangelischer persönlicher Form, und damit zusammenhängend eine abstracte Innerlichkeit und Subjectivität der Frömmigkeit. Beides trat frühe hervor.

Eine einseitige Richtung auf die Diesseitigkeit oder Gegenwart zeigte sich schon in der Reformationszeit selbst in der Art, wie die biblische Eschatologie verkümmert ward, und wie die Tugend der Hoffnung (außer sofern sie unmittelbar schon in dem persönlichen Glauben enthalten ist und sich auf die Gewißheit der Seligkeit bezieht) verhältnißmäßig unausgebildet, und dogmatisch, ethisch, hymnologisch

und ascetisch längere Zeit ohne integrirende Wirksamkeit blieb. Die großen Verirrungen der römischen Kirche, welche das Jenseits dazu verwandte, die Stillung des Verlangens nach Heil und Gottesgemeinschaft in eine unabsehbare Ferne zu verweisen und durch die Schrecken vor dem Jenseits, wie sie es lehrte und ausstattete, das Subject um so fester an die göttliche Diesseitigkeit des Kirchenthumes zu ketten, hatte die natürliche Wirkung, daß die Reformation mit ganzer Kraft ins Licht zu stellen suchte, was das Evangelium für Schätze schon für die Gegenwart in sich hege und der einzelnen Seele spende. Aber es ist offen zu bekennen, daß den Reformatoren über dem Blick auf das gegenwärtige Heilsgut sich der Blick auf die zukünftige Entwickelung des Einzelnen und der Kirche, der sie nicht trotz der schon diesseitigen Rechtfertigung durch den Glauben, sondern auf Grund derselben entgegen zu gehen haben, verdunkelt hat, daß auch in der alten Theologie unserer Kirche große Massen des Schriftwortes die Eschatologie betreffend nicht bloß unverstanden geblieben, sondern mißverstanden sind. Man verfuhr, als wäre es fast zufällig und für die christliche Persönlichkeit nebensächlich, daß nicht sofort, nachdem die Hauptsache gewonnen, die Rechtfertigung durch den Glauben, die Welt wenigstens für den Einzelnen ende, und so entfernt auch sonst die evangelische Lehre von dem Magischen und von einer manichäischen Auffassung des Leibes ist, hier verfuhr man in Betreff des Einzelnen so, als ob schon die Befreiung der Seele von diesem sterblichen Leib ihre Vollendung in innerer Heiligkeit von selbst mit sich brächte. Obgleich ferner die deutsche Kirche und Theologie immer bewußter sich von der Form der Prädestinationslehre entfernte, wornach der Wille Gottes allen Menschen zu helfen nicht ernstlich, sondern für die eine Masse zum voraus der Untergang bestimmt sei; obgleich man auch eifrig darauf bestand, daß zum Glauben an Christus Keiner kommen könne ohne das Wort: man verfuhr doch in Beziehung auf den bei weitem größten Theil der Menschheit so, als ob es auch für Solche, die das Wort im Diesseits nicht vernahmen, die es also auch nicht abgewiesen haben, schon eine Reife zum Gericht und eine Verdammung ohne persönlich verschuldeten Unglauben gebe.

Aber auch das Andere, die Folge einer abstracten Innerlichkeit, die den Blick auf gar nichts Anderes als das Heil der eigenen Seele und

die Gewißheit von ihm richten will, trat bald hervor in der Zeit des Pietismus, dessen Schattenseite häufig die Gleichgültigkeit gegen die irdische Kirchengemeinschaft, deren innere Zerbröckelung in fromme Subjectivitäten ist. Spener selbst hat das bekanntlich nicht gewollt, er hat vielmehr das evangelische Princip von der Rechtfertigung aus seiner Innerlichkeit herauszuführen und die große durch ihn beginnende Erweckung zu einer dem evangelischen Glaubensprincip gemäßen Neugestaltung der Kirche in ihrem Gemeindeleben zu verwenden gesucht. Auch ist bekannt, wie ernst er auf Heiligung des Lebens als Frucht des wahren Glaubens gedrungen und der biblischen Eschatologie ihr Mahnrecht gegenüber dem vermeintlichen florentissimus status ecclesiae zu vindiciren gesucht hat. Aber der entschlossene Widerstand der sogenannten Orthodoxie gegen diesen Fortschritt wirkte mit der im Pietismus doch einheimischen unrichtigen und unfreien Formirung des Gegensatzes zwischen dem Christenthum und der Welt dahin zusammen, daß die große Spener'sche Bewegung innerlich zersetzend wirken und einen Gegensatz zwischen Denen begründen mußte, welche die ethischen Triebe des reformatorischen Princips pflegen und Denen, welche schon allein in der Reinheit der Lehre, so weit sie von den Reformatoren ansgebildet war, in Verbindung mit einem einzig auf deren Schirmung berechneten neuen Kirchenthum das Heil und die Blüthe der Kirche gesichert meinten, wozu noch spiritualistische Secten kamen. So standen denn abermals auch in der Kirche der Reformation, wie früher in dem nachapostolischen Zeitalter — der Zeit des Montanismus und der Gnosis — die Gegensätze einer legal werdenden kirchlichen Objectivität und eines spiritualistisch werdenden sei es theoretischen, sei es praktischen Christenthums einander gegenüber, und hielten sie sich auch das Gegengewicht, so brachten sie es doch nicht zu einer wirklichen Versöhnung, sondern im Ganzen nur zu einer Temperirung ihres Gegensatzes in vielen der Männer, die in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts eine rühmliche Stellung einnahmen. Aber hatte schon der Pietismus sichtlich mit kühlerem Interesse alle die Lehren, die nicht unmittelbar mit den praktischen Fragen des Heils und des christlichen Lebens zusammenzuhängen schienen, behandelt, so zeigt noch offener die Theologie der soeben bezeichneten, nicht pietistischen Männer meist ein

absterbendes Interesse für die Lehren, von denen die Theologie den Namen hat, die Gotteslehre, die Trinität, die Christologie, und in der Lehre von der Kirche begann sich auf Kosten der dogmatischen Seite eine subjective Auffassung geltend zu machen. Jene von der alten Kirche nur erbweise überkommenen und nicht durch das Princip der Reformation fortgebildeten objectiven Lehren konnten gegen den nun einbrechenden Geist des 18. Jahrhunderts um so weniger sich vor Auflösung schützen, je mehr das reformatorische Princip selbst, statt seine Kraft zu beweisen, in den Gemüthern nur matt und verkümmert fortlebte. Denn eine aller Mystik, ja allem Glauben an unmittelbare Gottesgemeinschaft abholde und deistisch nüchterne Strömung beherrschte im Großen das vorige Jahrhundert. So stellte sich nicht ohne Schuld der früheren eschatologischen Versäumnisse unsrer Kirche eine andere dritte Form einseitiger Diesseitigkeit auf, die weltliche, eudämonistische, ja häufig in Materialismus übergehende.

Aber während diese Gewitter heranzogen, die den ganzen bisherigen Bestand der Theologie in Frage stellten, ja zu einer Unmöglichkeit machten, trieb der Baum deutscher Theologie einen neuen grünen Zweig, von der Mehrzahl der Zeitgenossen verachtet, von der officiellen Theologie damaliger Kirche ignorirt oder verspottet, aber darum nicht weniger eine wahre Descendenz des reformatorischen Principes, das sich damit einer neuen Seite des Christenthums zu bemächtigen und das nothwendige Gegengewicht gegen eine abstracte diesseitige Gestaltung seiner selbst auf biblischem Grunde zu schaffen begann. Wir meinen jenen großen Theologen des vorigen Jahrhunderts, Johann Albrecht Bengel, der in aller Stille eine dem Lärm des Tages entrückte, biblisch fest gegründete Schule gewann, zum Pietismus wie zur Brüdergemeinde eine wahrhaft kirchliche Stellung einzunehmen verstand und beide, die alte Orthodoxie und den Pietismus, innerlich von ihren Schranken befreite, letzteren durch treue Pflege gründlicher Schriftgelehrsamkeit und Erweiterung seines Blickes, erstere nicht durch Verflachung, sondern durch Erweckung und Pflege neuer Triebe des theologischen Erkennens, welche regenerirend auf sie überhaupt zurückwirken konnten.

Bengel und seine Schule hat gleichsam ein neues Blatt des Schriftverständnisses aufgeschlagen, und jener Diesseitigkeit des Glaubensprincips,

die in der sogenannten Orthodoxie zur Selbstgenügsamkeit erstarrt war, wie die Forderung der steten Glaubenserneuerung, so das prophetische Wort Gottes gegenüber gestellt. Wie viel Menschliches auch in Bengels Auffassung der Eschatologie mit untergelaufen sein mag, sein unsterbliches Verdienst um die evangelische Kirche ist, diesen wesentlich zum evangelischen Glauben gehörigen Theil der christlichen Wahrheit der Liebe des evangelischen Volkes und der eindringenden Forschung nahe gebracht zu haben, wie denn auch seit ihm dieser Zweig nicht wieder verdorrt, sondern in stetem Wachsthum an Nüchternheit, Klarheit und Fruchtbarkeit geblieben ist. Und wie wichtig war solches erstmalige durchgreifendere Eintreten der Eschatologie in die Entwicklung deutscher Theologie!

In Form der Eschatologie erweiterte sich das individuelle Interesse für das Heil der eigenen Seele wieder ähnlich den ersten Jahrhunderten zum Interesse für das Heil und die Vollendung des Ganzen, die bei Bengel bis zur Hoffnung auf die Wiederbringung aller Dinge sich steigerte. Das war eine andere Erweiterung des Blickes als die verflachende, Christenthum und Welt nivellirende, die in der „Aufklärung“ und ihrem Pseudohumanismus herrschend wurde! Schlug gleich diese Richtung bei Manchen zu unethischen und widergeschichtlichen Erwartungen eines abrupten Eintretens neuer Mächte und Phasen der Dinge um: bei Bengel war dies nicht der Fall, im Gegentheil eröffnet seine Apokalyptik die Perspektive auf noch vorliegende große geschichtliche Werke, die durch den Dienst der Kirche erst wollen beschafft sein, bevor das in ihnen sich vorbereitende, von ihm freilich zu früh erwartete Ende kommen kann. Daß seine Hoffnung verfrüht war, wird ihm nicht viel mehr zum Tadel gereichen können als der apostolischen Zeit. In Wahrheit hat Bengel durch seine Eschatologie, weil sie im Kern gesund war, dem Geist der evangelischen Frömmigkeit innerlich die Bahn zur Geschichte erschlossen und es für sie zu einer inneren Unmöglichkeit gemacht, in sich versunken zu bleiben. In dieser Hinsicht ist die durch Bengel angeregte Gemüthsstellung und erweckte Theilnahme für die Vollendung des Reiches Gottes die nächste Vorbereitung und der keimende Trieb innerhalb der Kirche für die Mission unter Heiden und Juden geworden, ein Trieb, der innerhalb der alten Orthodoxie fast gänzlich geschlummert

hatte. Die lebendig erfaßte christliche Eschatologie ist ferner eine Form und zwar die primitive religiöse, um der Absolutheit und Universalität des Christenthums inne zu werden; der Spiegel, in welchem der Sieg desselben als der geschichtlichen Macht, die allein triumphirend auf dem Platze bleiben wird, schon mitten in den Kämpfen der Wissenschaft und des Lebens geschaut wird; sie gehört zur geistlichen Waffenrüstung, um, wie im praktischen, so auch im wissenschaftlichen Kampf der alleinigen Wahrhaftigkeit und Sieghaftigkeit der christlichen Religion so bewußt zu sein, daß aus der Erkenntniß von dem Ueberwunden- und Gerichtetsein der Welt hervor die Lust und die Kraft zur geschichtlich-realen Weltüberwindung hervorwächst. Aber auch im Besonderen, wie fruchtbar kann die lebendige Ausbildung der Eschatologie für die Dogmatik dadurch werden, daß mittelst ihrer von Christi Majestät die wahre und lebendige Anschauung gewonnen wird, während, wenn wir nur beschränkt wären auf ihre bisherigen Wirkungen, wenn wir sie nur erkennen sollten aus unserer oder Anderer Trefflichkeit, oder aus der Herrlichkeit und Blüthe irgend einer Kirche, sie vielmehr ebenso verdunkelt als offenbart würde. Das Gesagte zeigt schon, wie wichtig die Einwebung der Eschatologie in die Liebe und in die Gedankenwelt der evangelischen Christenheit auch für die Gestaltung evangelischer Ethik sein muß. Denn es ist die Tugend der christlichen Hoffnung, die nach der christlichen Eschatologie verlangt und daran sich nährt, nichts aber kann charakteristischer für das Christlich-Ethische, die christliche Liebe sein, als daß sie geboren wird aus der christlichen Hoffnung, 1 Kor. 13. Damit ist sie ebenso vor Stillstand und Optimismus wie vor Verzweiflung und Pessimismus bewahrt. Damit ist das Wissen um das wahre herrliche Ende schon der beginnenden Arbeit für seine Verwirklichung immanent geworden und formirt als christliche Weisheit die richtigen Zweckbegriffe für die Liebesthätigkeit, der sie Schwung und Begeisterung, wie Besonnenheit und Ausdauer verleiht.

Durch die Eschatologie erst erhält auch der wahre christliche Realismus, der Luthern mehr instinktmäßig als in durchgebildeter theologischer Erkenntniß beiwohnte, sein Recht und seine schriftmäßige Gestalt. Es wohnt ja dem christlichen Princip die Richtung auf eine nicht bloß innerliche Existenz bei. Die Innerlichkeit will sich auch offenbaren und

des Aeußern bemächtigen, um sich demselben einzubilden, wie denn erst damit die innere Absolutheit des Christenthums vollkommen real ist, wenn auch die Natur sich dem Geiste Christi nicht mehr als unübersteigliche Schranke zu fühlen geben kann. Andererseits ist eine unauflösliche Einigung des ethischen Geistes mit der Natur in ihrer gegenwärtigen Form noch nicht möglich, und imaginirte man das Gegentheil, so würde nur eine voreilige Vermischung des Physischen und Ethischen die Folge sein und der Geist in seiner Manifestation und Dahingabe an die Natur sich selbst verdunkeln oder verlieren, ebendamit wieder, wie die römische Kirche, einer voreiligen äußeren Diesseitigkeit anheimfallen. Die christliche Eschatologie nun setzt auch hier Ziel und Maß, sie hält uns fest in der ethisch unerläßlichen Richtung zur Manifestation des Inneren im Aeußeren, zur Eroberung des Aeußeren für das Innere, aber sie weist dieser Richtung für die gegenwärtige Weltzeit ihre Grenze und die richtige Form an. Sie mahnt an die Wandelbarkeit und Veränderlichkeit, der noch alle Stoffe unterliegen, in denen das Ethische seine Darstellung auf Erden sucht, so daß es in keinem der irdischen Verhältnisse zu einer wirklich vollständigen und unauflöslichen Einigung von Geist und Natur kommen kann, so lange „der letzte Feind" noch nicht überwunden ist. Sie hilft uns als die Wahrheit der irdischen Form des Ethischen feststellen das apostolische Wort: „Haben als hätten wir nicht." Denn indem sie zwischen der Vollendung und der Gegenwart den geschichtlichen ethischen Proceß als eine wesentliche Bedingung und Vermittelung einschiebt, fordert sie einerseits ein ernstliches „Haben" und treues Sichbefassen mit den irdischen sittlichen Verhältnissen trotz ihrer im Concreten überall vergänglichen und wandelbaren Form. Andererseits an die Wandelungen mahnend, welche das ganze Stoffgebiet des Ethischen noch erwarten, weist sie an, in allen ethischen Gebieten, nicht bloß dem Staat, der Ehe, der Kunst und Wissenschaft, sondern auch dem der Kirche als äußerer irdischer Gemeinschaftsform, stets zu haben als hätten wir nicht, und nur im Gebiete der Glaubensgerechtigkeit durch die unmittelbare Gemeinschaft mit Gott Solche zu sein, die da haben, obgleich noch Sünde da ist. Da ist dann (abgesehen von dem rein persönlichen Erwerb und Wachsthum) als der bleibende ethische Gehalt des christlichen Lebens in der Zeitlichkeit vor-

nehmlich nur das anzusehen, daß und wie sich in der ernsten geschichtlichen Arbeit der Einzelnen und der Gemeinschaften und durch sie immer reinere Vorbilder oder Typen ewiger sittlicher Verhältnisse gestalten, die jetzt nur in vergänglichen, geschiedenen, ja streitenden Formen erscheinen, aber in volle Realität und Offenbarung dann treten werden, wenn auch die Natur in das unvergängliche Wesen erhoben, der reine und durchsichtige Spiegel des vollkräftigen Geistes und all seines Reichthums sein wird, in solcher Vollendung aber das ewige Wesen oder die Idee der Familie, der Freundschaft, des Staats, der Wissenschaft und der Kunst die wahre und allseitig harmonische Daseinsweise wird gefunden haben. Die dem christlichen Geist wieder lebendig eingeprägte Eschatologie, die in dem Gemüth der Christen neu befestigte Tugend der Hoffnung ist allein im Stande, den Geistern wieder das christliche Gleichgewicht von Ruhe und Beweglichkeit, sowie die rechte Einigung im Streite der Zeit zu verleihen. Der von ihr wieder durchdrungene Geist wird nicht bloß der weltlichen Diesseitigkeit des Industrialismus und Materialismus und dessen unruhiger Trägheit im Geistlichen, die allein gründliche Hülfe bringen können, sondern auch auf dem kirchlichen Gebiete vor falscher, voreiliger Darstellungssucht und vor Anticipationen der Vollendung in willkürlichen Imaginationen, ebendamit vor unendlich viel Scheinwesen, Kraftverschwendung, falschem Vertrauen auf vergängliche Formen und den daran sich schließenden Parteiungen heilsam zu bewahren vermögen. Die wahre Eschatologie wird die praktisch kirchlichen Ziele richtig bilden lehren, zwar den Wahn des Fertigseins auf irgend einem Punkt der zu durchlaufenden Entwickelung gründlich zerstören, aber der lebendigen Idee der Kirche und des Reiches Gottes die Liebe, die nur am Urbilde sich entzündet, neu zuwenden und so die wahre Kirche in lebendigem, verjüngendem Fortschritt erhalten. — Fast Jahr um Jahr stehen jetzt falsche, tief verwirrende und das evangelische Glaubensprincip verletzende Eschatologieen in Deutschland und der englischredenden Welt auf.[1] Es ist Zeit, daß die deutsche Theologie sich mehr als bisher um die wahre bemühe und das Glaubensprincip fruchtbar werden lasse für die christliche Hoffnung.

---

[1] Man denke an die manchfaltigen Chiliasmen, an den modernen Pessimismus auch in der Kirche.

Wie wichtig für die Ganzheit des reformatorischen Werkes und seine Theologie die lange versäumte Entfaltung des reformatorischen Princips durch den Blick vorwärts oder in die Zukunft des Reiches Gottes sei, haben wir gesehen. Aber nicht minder ist es auch die Aufgabe für die Theologie der Gegenwart, rückwärts zu greifen und die Fundamente des rechtfertigenden Glaubens im Bewußtsein der Zeit wieder aufzufrischen und festzustellen. Es ist oben gesagt, daß die objectiven Lehren von Gottes Wesen und Persönlichkeit, von der Trinität, Christologie und von Christi Werk von der verjüngten Theologie des 16. Jahrhunderts nur gestreift wurden. Die neue erstiegene Stufe christlichen Erkennens hat ihre das alte Erbe erneuende, mehrende und reinigende Kraft nur sehr theilweise bewiesen, was einerseits damit zusammenhing, daß sich die Reformation mit der Substanz jener altkirchlichen Lehren in religiöser Zusammenstimmung wußte, aber andrerseits auch damit, daß die Frage des persönlichen Heils den Schwerpunkt der reformatorischen Bewegung bildete. Nun gibt es freilich [1] eine Meinung, die jene Erneuerung und Reproduktion des alten Erbes für überflüssig hält, indem sie die Wahrheit, daß jede Epoche der Kirche zum Mittelpunkt ihrer Aufgaben die Behandlung und Feststellung eines gewissen Dogma's oder Lehrcomplexes hat, dahin mißversteht, daß jede solche Epoche ihr Pensum auf eine für alle Zeiten genügende, weitere Bewegung und Erörterung in der Folgezeit nicht zulassende oder fordernde Weise absolvire, alle späteren Jahrhunderte daher nur die Aufgabe haben, die Resultate der betreffenden früheren, wie unvollständig auch ihre Mittel noch vielfach waren, als endgültig und fertig zu übernehmen und das Neue, was ihnen, den späteren, sich erschloß, nur einfach zu dem alten Besitze zu fügen. Allein diese Auffassung des geistigen Lebens der Kirche ist eine mechanische, todte wie unwissenschaftliche. So bequem sollte es der Kirche nicht gemacht werden, wie auch die evangelische Kirche dadurch anerkennt, daß sie grundsätzlich keinem Concil Infallibilität zuzuschreiben gestattet, mithin immer erneute Prüfung ihrer Beschlüsse durch Schrift und Glauben auferlegt, die auch da eine große Bedeutung behält, wo wie hier die Substanz der Wahrheiten dem christlichen

[1] neben der skeptischen, an theol. Erkenntniß verzagenden — den Kleinmuth dabei in trotziger Rede verhüllenden.

Glauben unverrückt fest stehen muß. Wo eine neue geistige Stufe beschritten ist, da wird von ihrem Sehpunkte aus auch der bisherige Besitz in anderem und neuem Lichte erscheinen müssen, und soll solche neue Stufe sich consolidiren und zu einer auch nur relativen Totalität sich homogen abrunden, so wird die Rückwirkung des Princips der neuen Stufe auf das Frühere von dem Gesichtskreis einer anderen Stufe aus Entworfene so gewiß nicht ausbleiben können, als es sich um lebendige organische Gebilde handelt; das Gegentheil kann folgerichtig nur behauptet werden, wenn man der neuen Stufe selbst eigentlich das Recht zum Dasein oder wenigstens Kraft und Beruf bestreitet, eine einheitliche Gestalt anzustreben. Doch was aus der Natur der Sache folgt, bestätigt ja auch der Augenschein der Erfahrung. Jene fast nur als Erbgut fortgepflanzten, aber dem reformatorischen Princip nicht lebendig assimilirten Lehren behielten ja für die evangelische Frömmigkeit seit dem Pietismus mehr nur eine Art von Ehrenstellung und blieben gleichsam brach liegen. Gelehrt wurden sie, aber ihre Assimilation kam immer mehr in's Stocken, auch bei Solchen, denen man nicht eine geringere Intensität des christlichen Bewußtseins zuschreiben kann als früheren Zeiten; zum warnenden Beweis, daß eine frühere Generation nicht für die spätere ein Dogma absolviren und ihm eine so vollkommene Gestalt mittheilen kann, daß sie, wenn nur tradirt, von selbst sich fortzupflanzen und geltend zu machen die Kraft hätte. Die Selbstbefestigung der neuen reformatorischen Stufe in ihrem Gesichtskreis führte eine steigende Entfremdung gegen die bloß traditionsweise überkommene Lehrform in Betreff jener Dogmen mit sich: und umgekehrt, weil von dem Princip der neuen Stufe nicht auch jener alte Lehrstoff ergriffen und homogen gestaltet war, weil mithin dem anthropologischen und soteriologischen Fortschritt nicht auch eine nachrückende Erkenntniß jener objectiven Dogmen entsprach, so fehlte es der weiteren Entwickelung immer mehr an dem richtigen Gleichgewicht, das im Gemüth, wenn auch nicht in der Theologie der Reformationszeit, noch war gegeben gewesen. Die reformatorische Richtung auf das Heil der Persönlichkeit wurde ohne das objectiv wirkende Gegengewicht der anderen Lehren, in immer reißenderem Verlauf jenen oben angedeuteten subjectivistischen, alles Objective abschüttelnden Ausartungen ausgesetzt, und ebendamit selbst verfälscht.

Da sind dann manche ernste Gemüther schon am Ende des vorigen Jahrhunderts, wie in etwas anderer Weise auch in unsern Tagen, an dem reformatorischen Principe selbst und seiner kirchebildenden Kraft irre geworden, haben ihm ihr Vertrauen entzogen und es revolutionär gefunden, haben sich Rom oder doch contrareformatorischen Gedanken zuzuwenden begonnen. Was hereinbrach, weil das reformatorische Princip noch nicht wirkte, was es soll und kann, nämlich die Verjüngung der Form auch der objectiven christlichen Grundlehren, die allein im Stande ist, sie dem Gemüth der späteren Jahrhunderte wahrhaft zugänglich und zu eigen zu machen, das wurde als die folgerichtige Wirkung des materialen und formalen Princips der Reformation angesehen und zu den Propheten jenseits, die der protestantischen Kirche Unheil und Auflösung verkünden, gesellen sich innerhalb ihrer selbst Stimmen und Rathschläge, die auf eine Retractation der Reformation im Princip hinauslaufen. Noch Mehrere nehmen wenigstens für die zwei Hauptmassen des evangelischen Lehrkörpers die unhaltbare übel zusammenstimmende Stellung ein, daß sie für den Dogmencomplex der Reformationszeit auf den rechtfertigenden Glauben als die Bewährung verweisen, für die objectiven Lehren aber auf die Autorität und die Schriftauslegung der Concilien.

So gewiß nun aber der Herr der Kirche dafür zu sorgen wissen wird, daß der evangelischen Kirche der Rückfall zu der früheren Stufe verwehrt sei, so gewiß bedürfen wir auch der Zuversicht, daß der Herr, dessen Werk die Kirchenreformation ist, auch bei ihr bleiben und dasjenige nicht versagen werde, was zu der Ganzheit und zum Bestande dieses Werkes allerdings unerläßlich gehört. Wir sehen dafür auch zahlreiche Vorboten in der ferneren und näheren Vergangenheit, wie in der Gegenwart. Schon in jener edleren Mystik, der Wurzel der Reformation, und in Luthers reichen, ihr zugewandten reformatorischen Anfängen liegen reiche prophetische Keime für eine deutsche Theologie, welche Gott, den Menschen und den Gottmenschen lebendiger und wahrer als bisher aufzufassen im Stande ist. In das Bette der Theologie der Kirche deutscher Reformation wurde noch keineswegs sofort der ganze Strom der durch die Jahrhunderte der Kirche sich hindurchziehenden Mystik aufgenommen, noch weniger ließ sie sich von der scholastisch werdenden Theologie des 17. Jahrhunderts einfangen. Viel-

mehr nahm die Mystik nun eine neue durch das reformatorische Princip wesentlich bedingte Form an, die der Theosophie, welche gerade die von der Reformation noch am meisten unberührten objectiven Lehren von Gott und der h. Dreieinigkeit, von der Schöpfung, von der Natur und dem Geiste, sowie von Christo zum Vorwurf nahm. Frei und ursprünglich tritt schon im 17. Jahrhundert ein Jakob Böhm auf, mit den tiefsten Problemen ringend und in eine weite Zukunft gerade für die in der Reformationszeit nicht in Bewegung gekommenen Lehren hinweisend. Nicht umsonst, wenn auch zunächst überhört, hat er der Kirche die Aufgabe vorgehalten, von dem neuen Princip und von der höheren Idee der Persönlichkeit aus auch jene Lehren zu reconstruiren. — Im darauf folgenden Jahrhundert aber verdient vor Anderen Oetinger, jener großartige und reiche Geist, Erwähnung, welcher, wie oben bemerkt, mitten in der auflösenden Zeit des vorigen Jahrhunderts als einen Hauptgrund des Schadens und der einreißenden Unfruchtbarkeit der evangelischen Theologie die Einseitigkeit erkannte, mit welcher sie ihre Productivität fast nur der Heilsordnung zugewendet hatte. Dieser Mann, J. A. Bengel's Schüler und Freund, hat einerseits mit diesem nach vorwärts das evangelische Lehrsystem eschatologisch zu ergänzen gesucht, andererseits aber, wozu Bengel der Beruf fehlte, mit seinem speculativen und originellen Geist, ähnlich wie Böhm, den er hoch hielt, auch die Natur und Leiblichkeit, wie Gott und sein Wesen — in den Kreis theologischer oder theosophischer Betrachtung gezogen. Einsam in seiner Zeit hat er, im schroffen Gegensatz wie zum Materialismus so zum herrschenden naturlosen und naturfeindlichen Idealismus der Philosophie und selbst der offenbarungsgläubigen Theologie, an den Realismus eines Luther wieder angeknüpft. Mit den Aposteln Paulus und Johannes hat er die kosmische Bedeutung der vollendeten Offenbarung in Christus und das durch sie bestimmte Verhältniß zwischen Geist und Natur betrachtet. Er hat von der Zusammengehörigkeit der ersten und zweiten Schöpfung den tiefsten Eindruck gehabt und eine Philosophia saera gefordert, ja daran gearbeitet, durch welche das Christenthum geistig Besitz ergriffe auch von der Welt der Natur und des Geistes, als einer ihm zum Eigenthum bestimmten. So hat er die Absolutheit des Christenthums, die Bengel nur eschatologisch erfaßte,

auch a parte ante kosmologisch und theologisch durchzuführen gesucht. Daß er von seiner Zeit meist unbeachtet blieb, daran sind nicht bloß seine zahlreichen Wunderlichkeiten Schuld, die sich zu wenig an mitarbeitender Genossenschaft hatten abschleifen können, sondern für seinen Ruf zur Arbeit an jenen objectiven Lehren fehlte vornehmlich deßhalb das Gehör, weil die excentrisch und centrifugal gewordene, aber von sich selbst und ihrer vermeinten Weisheit trunkene Zeit mit einer unaufhaltsamen Entschiedenheit die direkt entgegengesetzte auflösende Richtung eingeschlagen hatte, und nicht abließ, bis sie am äußersten Ende angekommen war.

Aber der, welcher der Ebbe und Flut wie den Stürmen Maß und Ziel setzt, hat auch damals, wo die Zunft der Theologie das evangelische Princip preisgab oder verflachte, die Kirche nicht verlassen. Es ist ein lautredendes Zeichen von dem gnädigen Willen Gottes, die protestantische Kirche zu erhalten, und von der ihr beiwohnenden Lebens-, ja Selbstergänzungskraft der Wahrheit, daß als der Proceß am äußersten subjectiven Pol angelangt war und ihr ganzer Bestand innerlich aufgelöst werden zu müssen schien, gleichwie aus der Tiefe ihres Organismus Heilkräfte sich regten, welche gerade dem bisher Versäumten sich zuwandten, und eben dasjenige hervorzubringen suchten, was dem Organismus zu seinem Gedeihen gefehlt hatte. Die neuere Wissenschaft seit Schelling, — der seinerseits mit Oetinger und Böhm im Zusammenhang steht, — mit Ausnahme Schleiermacher's, hat sich gerade den objectiven Lehren mit besonderem Eifer zugewandt und nicht ohne Selbstgefühl sprach Schelling in seinen früheren Schriften es aus, daß das kirchliche Dogma von der Trinität und Menschwerdung Gottes von der Theologie vernachlässigt und fast preisgegeben, von der Philosophie nach ihrem tiefen ideellen Gehalte wieder gewürdigt werde. Vermag sich auch der christliche Glaube in der Form noch nicht wieder zu erkennen, welche Schelling und Hegel diesen Lehren gegeben haben: das ist doch nachweisbar, daß die Wissenschaft der Gegenwart so, wie seit vielen Jahrhunderten nicht, bedarf, sich auf diese Lehren zu richten, daß der Zug der Wissenschaft unseres Jahrhunderts unbeirrt auch durch die jetzt grassirende empiristische, nothwendig in Skepsis endende Richtung sich der wahren Objectivität zuzuwenden hat, ohne deßhalb den Gewinn der reformatorischen Stufe aufgeben zu wollen,

welchen wieder in das Bewußtsein der Zeit lebendig zurückgeführt zu haben das unsterbliche Verdienst Schleiermacher's ist. Er selbst freilich hat, wenigstens zur Trinitätslehre, eine gleichgültige, ja negative Stellung eingenommen, was auch für seine Lehre von Christi Person und Werk einflußreich hat sein müssen. Er meint bei dem für die Frömmigkeit unmittelbar Wichtigsten, der ökonomischen Trinität stehen bleiben zu können, den Fragen über Gottes inneres Wesen aber und die Trinität nur eine spekulative Bedeutung zuschreiben zu dürfen. Ganz so hatte ja auch die gerade 300 Jahre vor Schleiermacher's christlichem Glauben erschienene erste evangelische Dogmatik verfahren. Die Plerophorie des erlösten Bewußtseins hatte rein aus dem Gegensatz von Sünde und Gnade die Hypotyposen Melanchthon's entworfen, die Dogmen von der Trinität und Christi Person aber theils als scholastisch, theils als bloßes Geheimniß, mithin jedenfalls nach ihrer bestimmteren Gestalt als einflußlos für die Frömmigkeit behandelt. Doch hatte ihn (der nie in eine gegensätzliche Stellung zu ihnen trat, aber auch ohne speculativen Beruf war), wenn nicht die bestimmte Einsicht in die innere Nothwendigkeit der Sache, doch sein kirchlicher Takt später bestimmt, auch die objectiven Lehren zu behandeln. Aber diese Nothwendigkeit sollte sich durch die weitere Entwickelungsgeschichte der Dogmatik bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts offenbaren; denn ihr abnormer Gang ist vornehmlich auch aus dem losen Zusammenhange zu begreifen, in welchem die nur traditionell übernommenen Lehren zum Mittelpunkt der reformatorischen Bewegung so lange gestanden haben. Dieses Sachverhältniß kann aber auch für unsere Zeit besonders klar durch die Bahn werden, in welche mit oder wider Willen nach Schleiermacher diejenigen getrieben worden sind, welche ihre Treue gegen den Meister auch dadurch bethätigen zu müssen geglaubt haben, daß sie sich gegen eine trinitarische Entfaltung des reformatorischen Principes beharrlich stemmten. Denn das ist doch offenbar, daß die hohe Bedeutung, die bei Schleiermacher der Person und dem Werke Christi zukommt, und worin er noch unbewußt den Segen der kirchlichen Trinitätslehre genießt, bei diesen Späteren immer mehr abgebleicht und abgeschwächt wurde, und daß sich in ihrer wachsenden Zuneigung für eine gewisse höhere Form des Ebionitismus die alte Nothwendigkeit der Sache

wiederholt, welche den Sabellianismus, wenn er nicht vorwärts zur immanenten Trinitätslehre fortgehen will, unaufhaltsam auf eine niedrigere Stufe zurücktreibt. In der That kann aber auch das Rechtfertigungsprincip in seiner evangelischen Kraft und Reinheit gar nicht behauptet werden, sondern es verwandelt sich selbst wider Willen in den rein subjectiven Proceß des Sicherlöstfühlens oder -wissens, in eine Art falscher religiöser Autonomie und Autarkie, wenn ihm die objective Basis des festen christlichen Gottesbegriffes fehlt. Auf dem Gebiete der Philosophie, welche so lange Zeit hindurch überwiegend Erkenntnißtheorie gewesen ist, haben wir es erlebt, daß über dem Streben nach der Gewißheit, über dem Fragen nach den formalen Bedingungen des Wissens der zu wissende Gegenstand abhanden kam, bis in seltsamer Selbsttäuschung dieses Formale sich selbst als den einzigen wahren Gegenstand oder Inhalt ergriff und prädicirte. Auch auf dem religiösen Gebiet gibt es eine analoge Gefahr. Das reformatorische Dringen auf das erlöste Selbstbewußtsein und die Gewißheit vom Heil kann einseitig gepflegt dahin ausschlagen, daß das religiöse Object aus dem Auge gelassen, als unerkennbar bezeichnet, damit aber auch in seiner selbstständigen Objectivität und Wirksamkeit ignorirt oder verkannt wird.[1] Sobald aber dieses geschieht, so ist der Glaube nicht mehr der evangelische rechtfertigende, denn dieser ist Vertrauen auf Gott in Christo und die allein in ihm objectiv und unverrücklich ruhende allgenugsame Kraft des Heiles, sondern der Blick wendet sich dann unbewußt von dem Objecte hinweg bloß auf Subjectives Psychisches, auf das Ich, sei es auch das ideale, und auf das in dem Ich präsent gedachte Princip der Heiligkeit; so gründet sich aber wieder Vertrauen und Heilsgewißheit nicht auf die allmächtige Kraft Christi, der stark ist in unserer Schwachheit und reich in unserer Armuth, sondern auf die Gegenwart des durch die Gemeinde uns vermittelten Princips der Heiligkeit und Seligkeit in uns, was nur auf einem Umweg wieder den Selbsterlösungstheorien nahe kommt, die von der Reformation so ernstlich bekämpft sind, und principiell nur

[1] Seit dieses geschrieben ward, hat sich so wie hier angedeutet, die Nothwendigkeit der Sache entwickelt, wie eine Reihe neuerer dogmatischer Erscheinungen zeigt.

zu viele Verwandtschaft mit Apotheosen der kirchlichen Menschheit hat, welche (wenn auch vermittelt durch einen angeblichen Uebertragungsakt der Majestätsrechte Christi an die Kirche) gleichfalls das Fortwirken des lebendigen erhöhten Herrn in eine bloße Nachwirkung desselben (nämlich in der seine Stelle vertretenden Kirche) verwandeln, die fiducia aber, die nach ihrem rein evangelischen Charakter allein auf den Herrn sich richten will und soll, auf die göttlichen in der Menschheit vorhandenen Kräfte ablenken. Die Leugnung der Freiheit des menschlichen Willens kann vor solcher wesentlich pelagianischen Ausartung der Schleiermacher'schen Lehre nicht behüten, wohl aber pantheistischen Vorstellungen, wie sie noch immer in unserer Atmosphäre liegen, Vorschub leisten.

Dagegen ist in der entschiedenen Rückkehr zum evangelischen Glaubensprincip seit Schleiermacher nicht bloß, wie oben angedeutet, der neu erwachten Richtung auf die Objectivität und den ihr nahe liegenden intellectualistischen Ausweichungen ein heilsames religiöses Gegengewicht zur Seite gestellt, sondern es ist auch durch die Macht, die in dieser Beziehung Schleiermacher's Princip auf die ganze Theologie ausgeübt hat, der wahre Weg nahe gelegt, auf dem allein in wissenschaftlicher und evangelisch legitimer Weise zu jenen objektiven Lehren zurückgegangen werden kann, um ihnen die neue Aneignung und fortbildende Regeneration zu Theil werden zu lassen, deren sie unzweifelhaft bedürfen, um dem evangelischen Geist nicht mehr halb fremd, sondern wahrhaft eigen zu sein. Das Problem ist, von der evangelischen Stufe als dem bis jetzt höchsten Standpunkt aus die Behandlung jener Lehren wieder vorzunehmen, nicht aber sie, sei es als Producte philosophischer Speculation oder als Resultate der kirchlichen Arbeit vergangener Jahrhunderte, oder als bloßen Erfund der Schriftlehre an das evangelische Princip und seine Bewußtseinsstufe äußerlich anzuknüpfen.

Darauf vielmehr wird es ankommen, das evangelische Glaubensprincip selbst im Gegensatz zu einer einseitig subjectiven psychologischen Methode von einer neuen Seite, wornach auch die Keime eines objectiven christlichen Grundwissens in ihm liegen, mit aller Schärfe zu betrachten und durch Analyse desselben diese Keime und die Spuren der objectiven

Thatsachen aufzuweisen und festzustellen, die es in sich selbst trägt und ohne welche es selbst nicht wäre, was es ist, indem sie es wesentlich mit constituiren. Das heißt nicht, Gott von dem Menschen abhängig setzen, oder die Lehre von Gott, der Trinität, Christus auf das Subjective stellen und sie zu einem Gebilde menschlichen Dichtens machen, sondern das heißt, in der Wirkung die Ursache ergreifen, das heißt, dem evangelischen Grundsatz gemäß verfahren, daß der Glaube sein Wissen von seinem Erlöstsein aus Gott hat und auf Grund dessen, daß er von Gott in Christo sich erkannt und geliebt weiß, das christliche Wissen von sich selber hat, welches er selbst ist. Der sich selbst erkennende Glaube, dieses göttlich gewisse christliche Grundwissen, muß, sich selbst analysirend, sich als bloßen Vermittlungspunkt erkennen, durch welchen das Wissen und Lieben Gottes, worin er sich selbst offenbart, zum menschlichen Wissen wie von der eigenen Erlösung so von Gott und seiner Liebe wird.

Aber diese Arbeit setzt allerdings noch ein Anderes voraus. Die ethischen Keime, welche dem evangelischen Glaubensprincip immanent sind, müssen der Neugestaltung und Fortbildung der christlichen Lehre von Gott, von der Trinität und Christus zu Gute kommen.

Die genannten Nachfolger Schleiermacher's, und zwar die wissenschaftlichsten unter ihnen am meisten, zeigen einen lebendigen Sinn für das Ethische, aber ebendaher ist es um so auffallender, daß sie nicht durch dieses sich auch über die Schranke hinwegführen lassen, die Schleiermacher gegen alle objective Gotteserkenntniß meinte aufrichten zu müssen; denn damit würde ja der Mensch nur auf sich verwiesen, Gott wäre nur dazu da, dem Menschen Segen zu spenden und sich zum Mittel für ihn zu machen, diesem aber bliebe es versagt, sich unmittelbar wiederum in Liebe Gott zuzuwenden und auch durch die Versenkung der Gedanken in Gottes Herrlichkeit, ihn zu preisen und zu lieben. Da wahre Liebe weder da sein kann, wo der Liebende sich selbst an den Gegenstand verliert, noch auch da, wo der Gegenstand der Liebe nicht als ein bestimmter und erkannter, als objectiver Selbstzweck vor dem bewußten Geiste steht: so ist klar, der von Gott doch ausgehende Proceß der Liebe käme in Stockung und erreichte sein Ziel nie, wenn er sich nur vorwärts bewegen, wenn Gott von uns nur in der Menschheit, diesem „erweiterten Selbst unseres Ich" geliebt werden sollte, und der

Kreislauf der Liebe sich nicht auch schließen dürfte, indem er sich zu seiner Quelle zurückwendet. Ja, egoistisch wäre es, und wir erhielten in der That eine mit dem absoluten Abhängigkeitsbewußtsein sehr contrastirende Stellung, wenn nur wir uns als Gottes Zweck ansähen, als etwas, wofür selbst Gottes Thaten und sein Sein in der Welt sich als Mittel einsetzen, weiteres aber nicht zu denken und zu wollen wüßten. Wäre dieses das Ende unserer Bestimmung, so würde ja die wahre, weil göttliche Betrachtung die sein, daß wir uns als das Höchste, wofür Gott selbst nur Mittel sei, nähmen, womit wir dann die absolute Abhängigkeit und Demuth in das absolute Freiheitsgefühl umschlagen ließen, dem Schleiermacher's Verstand und religiöses Gemüth sich so scharf und bewußt entgegengestellt hat. Wie aber der Puls des Liebesprocesses, der ohne ein gegenseitiges Geben und Nehmen, ohne gegenseitige Zwecksetzung und Liebe, ohne gegenseitiges Sichineinandererkennen nicht möglich ist, selbst in's Stocken gebracht würde, wenn wir dem der Liebe so natürlichen Triebe ihren Gegenstand zu erkennen wehren, oder ihn als hoffnungslos bezeichnen wollten: so fordert auch die Liebesoffenbarung Gottes, daß wir durch sie als durch einen Spiegel Gott selbst erkennen sollen. Denn das ist ja abermals der Liebe Bedürfniß, nicht bloß die Gabe hinzunehmen und ihrer sich zu freuen, sondern als das Beste in der Gabe ergreift das nicht eigennützige, sondern liebende Gemüth die Liebe des Gebers, nimmt die Gabe als die concrete Enthüllung der durch ihre Zeichensprache sich mittheilenden und aussprechenden Gesinnung, die auf ein zuständliches Sein des Gebers hinweist. Wie viel mehr aber gilt dieses von der Offenbarung, die auch Schleiermacher als die absolute ansieht, und der es wesentlich ist, als die Gabe, die sie bringt, nicht nur irgend eine That oder Wohlthat, sondern das Sein Gottes in der Menschheit, das Wohnen und Walten des göttlichen Lebens in ihr zu bezeichnen! Die Liebe kann die Gabe, die ihr ward, nicht verringern wollen, das würde sie aber, wenn sie in der absoluten Offenbarung Gottes nicht die Offenbarung dessen sehen wollte, was Gott in sich ist, und als was er, weil er Wahrheit und Liebe ist, gekannt wie geliebt sein will. So führt der ethische Faktor der evangelischen Frömmigkeit nothwendig zur Lust an der Gotteserkenntniß, und die Wahrheit und Liebe Gottes auch zur concreten Erkenntniß seines

inneren Wesens aus seiner äußeren Offenbarung. Denn die Liebe kann sich selbst nicht verleugnen, sie würde es aber, wenn sie nicht in der Gabe auch sich selbst geben und damit die Symbole und Zeichen, die in der nicht vollendeten Religion zu Hause sind, in der vollendeten zur χάρις und ἀλήθεια erheben wollte.

Es gibt aber auch noch Andere, welche, wenn schon sonst auf entgegengesetztem Standpunkt stehend, sich gleichfalls bereden, der Theologie dieser Zeit liege gar nicht zunächst und in besonderem Maße ob, sich von dem reformatorischen Princip aus mit jenen objectiven Lehren von Gott, der Dreieinigkeit, von Christi Person und Werk zu beschäftigen. Wie häufig ist die sanguinische, um nicht zu sagen abergläubische Meinung, die da wähnt: wir seien jetzt, nachdem in den ersten Jahrhunderten jene objectiven Lehren in Verhandlung gekommen seien und die Reformation die Anthropologie und Heilsaneignung festgestellt, glücklich im Zeitalter des Dogma von der Kirche angekommen! Auf welch mechanischer Auffassung der dogmengeschichtlichen Arbeit der Kirche und der Vererbung ihres Resultates das ruhe, ist oben gezeigt. Wie soll doch ohne einen Fortschritt in der Erkenntniß des h. Geistes von einem Fortschritt im Dogma von der Kirche die Rede sein können? Dieser aber ist durch die Erkenntniß von Christi Person und Werk bedingt. Der Augenschein und die Geschichte seit der Reformation, wie die Natur der Sache zeigt, daß die innere, lebendige Einheit der Kirche, ohne welche sie nur ein Scheinwesen ist, gelockert werden und bleiben muß, wenn das Erste, Grundlegende fehlt oder erschüttert ist, d. h. wenn die Erkenntniß Gottes und Christi, statt dem Gemeindebewußtsein lebendig einverleibt zu sein, für dieses die Bestimmtheit des Gepräges verloren hat, wenn namentlich das Bild des Hauptes, das allein das wahre Band der Einzelnen sein und ohne das der h. Geist sich nicht mittheilen kann, weil er nur aus dem nimmt, was Christi ist, für jenes Bewußtsein der Gegenwart abgebleicht und gleichsam in das Mysterium zurückgegangen ist. In der That wäre jenes Kirchebauenwollen ohne Fundament ein furchtbares Hysteronproteron, und ein Beweis, wie gewaltsam sich durch Lieblingsgedanken die richtige Auffassung der Vergangenheit und der nächsten vorliegenden Bedürfnisse der Gegenwart verschieben kann. Ja diese Auffassung wiederholt genau genommen den vorhin besprochenen Irr-

thum nur in größerem Styl, wornach eine lebendige und mit dem reformatorischen Princip innerlich assimilirte Erkenntniß Gottes des Dreieinigen und Christi kein wesentliches Erforderniß für die Kirche und die kirchliche Frömmigkeit sein soll. Denn das gibt man von dieser Seite her bereitwillig zu, daß jenes Erbe in den genannten Dogmen, was das Positive anlangt, in mysteriösen Formeln bestehe, daß also dieses traditionelle Wissen das Gegentheil vom Erkennen sei. Allein sieht man denn nicht, daß eine Lehre, soweit sie in das bloße Mysterium zurückverlegt wird, in ihrer Bedeutung theoretisch und praktisch entwerthet und aus dem Reiche lebendiger Wirksamkeit und Bestimmtheit in eine Latenz gebracht wird, bei welcher auch eine fides implicita völlig dasselbe leistet, was die sogenannte explicita, wobei es also auch wesentlich gleich sein muß, ob die Lehre überhaupt da ist oder nicht.

Gewiß wird es in der irdischen Kirche immer bei dem apostolischen Worte verbleiben, daß wir, verglichen mit der lichten Klarheit und Herrlichkeit der Vollendung, jetzt nur als in einem dunkeln Spiegel das göttliche Wesen zu erkennen vermögen. Aber derselbe Apostel redet auch von einem Wachsthum in aller Erkenntniß und zählt diese, wenn sie mit ihrem lebendigen Quell sich vereinigt hält, zu den höchsten Gütern und Gaben des Christenthums. Wir danken für die Gabe des Christenthums wahrhaft auch durch Arbeit um die wachsende Erkenntniß der Wahrheit, durch Neubelebung des, wie es scheint, jetzt vielfach welkenden Vertrauens in die lebendige Kraft, d. h. aber doch in die „Wahrheit der christlichen Wahrheit", durch den zuversichtlichen Glauben, daß Gott seiner Christenheit eine Theologie erhalten und mehren will, die des Namens werth sei, und durch die Unverzagtheit, womit nicht nur dem ungläubigen Zweifel, sondern auch dem scheingläubigen und (weil doch die Wahrheit selbst unerkennbar sei) sich selbstlos an äußere Autoritäten ausliefernden und trägen Zweifel an der Wahrheit der Wahrheit entgegengetreten wird.

Dies führt uns auf einen weiteren Punkt. Die jetzt nothwendigsten Fortschritte der Dogmatik, ihre Regeneration und Neubelebung im Bewußtsein der Christenheit, wodurch allein die Grundwahrheiten des Christenthums wieder wie zu axiomatischer Kraft und Wirksamkeit gelangen können, hängen überhaupt davon wesentlich mit ab, daß das

christlich ethische Princip als Seele durch den ganzen Organismus der Dogmatik hindurchdringt, ein weit mehr als bisher mit bestimmender Faktor in allen einzelnen Hauptdogmen wird. Das gilt vor Allem vom Gottesbegriff und der Trinitätslehre, indem die entscheidende Ueberwindung des Pantheismus ohne Rückfall in den Deismus hievon bedingt sein wird. Dasselbe gilt von der Schöpfung, besonders dem Urstand des Menschen und von der Sünde. Nicht minder von Christi Person und Amt; es sei nur daran erinnert, wie durch die noch herrschende Unklarheit über den ethischen Begriff der Gerechtigkeit, unter der besonders auch das Verständniß des A. T. noch leidet, in Betreff des hohepriesterlichen Amtes Christi noch so große und tiefgreifende Schwankungen in der Theologie der Gegenwart sich zeigen. Aehnlich verhält es sich mit dem Ziel und der Art der Gnadenwirkungen und Gnadenmittel. Endlich, ist oben gesagt, daß die Eschatologie im vorigen Jahrhundert dazu gedient habe, dem christlich ethischen Princip Bahn zu machen, so ist nun noch hinzuzufügen, daß das christlich ethische Princip auch umgekehrt die Macht ist, die Eschatologie vor alten und neuen Abwegen zu bewahren, den pessimistischen und den optimistischen, denen der unruhigen und denen der leidentlichen Art.

Aber wie soll das ethische Princip zu seinem Rechte in der Dogmatik kommen, wenn es nicht auch selbst in der Wissenschaft, die im besondersten Sinn sein Eigenthum ist, zu größerer Kraft und zu dem starken Gliederbau gelangt, mit welchem erst die Ethik zur ebenbürtigen Schwester der Dogmatik werden kann? Je mehr dies geschieht, desto reicherer Segen wird von dieser verhältnißmäßig jungen Schwester für die ganze Familie der die Theologie betreffenden Wissenschaften und für die ganze Kirche ausgehen. Nennen wir nur Einiges. Zunächst die Philosophie. Es wird mit Recht von vielen Seiten als ein höchst bedenkliches Zeichen der Zeit die Gleichgültigkeit und Lässigkeit betrachtet, die jetzt das philosophische Studium (wo noch von einem solchen geredet werden kann!) ergriffen hat. Sicherlich hängt das mit dem oben Berührten enge zusammen, dem unjugendlichen, geisteswelken Zagen und Zweifeln an der Zugänglichkeit der Wahrheit, an der Erreichbarkeit einer Gewißheit von ihr, welches dann so leicht in die Routine eingleitet, in der man sich damit zufrieden gibt, wenn nur etwas da ist, was als

Wahrheit gilt. Aber doch wird man diese traurige Erscheinung, die, wenn sie dauernd würde, zumal im deutschen Volk auf eine tiefe Depravation hinwiese, dadurch mit zu erklären haben, daß die letztvergangenen herrschenden Systeme und Schulen in sich zerfallen sind. Wollen wir aber die Hoffnung festhalten, daß es so nicht bleibe, sondern daß die ernste deutsche Art eines gründlichen philosophischen Studiums wiederkehre und damit von selbst des uns jetzt überschwemmenden popular-theologischen Verhandelns und Aburtheilens über Dinge, die wissenschaftlich behandelt sein wollen, weniger werde, so werden wir die hoffnungsreichen Keime eines Besseren vornehmlich bei den trefflichen philosophischen Männern zu sehen haben, welche vor Allem die Ethik mit Lust und Kraft zu bebauen angefangen und darin den Eckstein alles wahren philosophischen Wissens erkannt haben. — Blicken wir aber auf die Theologie, so ist ja unverkennbar, daß es mit der Zeit des Idealismus und Spiritualismus, die seit Leibnitz und Kant auch in der Philosophie herrschten, in unserem Jahrhundert sich zum Ende neigt. Wer die Bewegungen der Gegenwart ungetrübten Blickes betrachtet, dem kann nicht entgehen, daß das deutsche Volk mit einer bis dahin nicht dagewesenen Lust und Begierde sich der Natur zugewendet hat, daß ihm wie nie zuvor das Auge für die umgebende Welt, ihre Größe, ihre Zusammenhänge und die unendliche Fülle ihrer Formen und Kräfte sich erschlossen hat. Schon sehen wir aber auch von dem Gebiete der Naturwissenschaften aus, die sich in ungeheurem Maaße das Interesse unseres Volkes zu erobern gewußt haben, Blitze zucken, welche gegen das ganze Gebäude der christlichen Weltanschauung gerichtet sind, ja die ganze höhere göttliche und menschliche Welt in Asche verwandeln möchten. Soll es nun im deutschen Volk, und das hoffen wir zu Gott, dahin nicht kommen, daß wir die französische Tragödie des Versinkens in Materialismus im vorigen Jahrhundert nachspielen, so wird dazu auch besonders gehören, daß die Theologie zur Natur die richtige Stellung einnehmen lerne. Die Natur wird eine viel höhere Bedeutung zu beanspruchen haben, als ihr bisher von der Innerlichkeit des Protestantismus und von dem Idealismus hat zugestanden werden wollen. Auf dieses zuerst von der Theosophie von Böhm bis zu dem trefflichen Franz v. Baader betretene Gebiet einzugehen, hat unsere Theologie reiche Aufforderung schon in

dogmatischer Hinsicht nicht bloß an der Lehre von der Schöpfung und den letzten Dingen, sondern auch an der Lehre von der Person Christi und dem heil. Abendmahl. Denn die Wunder durch und an Christi Person zeigen die innige Bezogenheit des in ihm erschienenen und fort und fort durch die Gnadenmittel sich mittheilenden Lebens auch auf die Natur, auf ihre Wiederherstellung und Verklärung, auf die Erfassung der Persönlichkeit als geistig-leiblicher Einheit, um „den ganzen Menschen gesund“ zu machen und zu vollenden. Aber es kommt darauf an, auch ethisch das Verhältniß zwischen Natur und Geist und zwar nach deren beiderseitigen Entwicklungsstufen richtig festzustellen. Die Ethik wird zu einer immer lebensvolleren Gestalt dadurch gelangen, daß sie auch in sich selbst der Natur- oder Weltseite eine integrirende, wenngleich eschatologisch bedingte Stellung anweist, und die innere Ethik, die das sittliche Verhältniß des Christen zu Gott und sich selbst beschreibt, immer mehr auch zur Beherrschung der objectiven sittlichen Verhältnisse und Gemeinschaften fortschreitet.

Aus der Zerfahrenheit des vorigen Jahrhunderts sammelt sich sichtlich der Geist des 19. wieder um die sittlichen Gemeinschaften. Der ethische Güterbegriff beginnt wieder in seine Rechte einzutreten. Kirche und Staat, diese größesten objectiven Gemeinschaften, stellen sich als Autoritäten wieder fest, welche die selbstgenügsame Subjectivität an die Pflicht der Pietät sowie der sich ein- und unterordnenden Bescheidenheit erinnern. Aber es kommt auch hier wieder darauf an, daß wir nicht unter dem Schein vorwärts zu kommen nur bei dem entgegengesetzten, principiell mit dem vorigen identischen Extrem, nämlich dem Absolutismus einer nur irdischen und menschlichen Objectivität, heiße sie Kirche oder Staat anlangen. Damit das nicht geschehe, und damit nicht in voreiliger Selbstzufriedenheit und bloßen Restaurationsversuchen die vorwärts treibenden Keime ertödtet werden, deßhalb müssen sich von so vielen und entlegenen Seiten her in der Kirche und bei neuen Secten jene eschatologischen Mahnungen vernehmen lassen. Es liegt aber auch das Bedürfniß vor, daß der Begriff der Kirche und des Staates von der christlichen Ethik fortgebildet werde.

Was die Kirche anlangt, so erscheint für unsre Zeit von besonderer Wichtigkeit die richtige Unterscheidung aber auch Verbindung und Auf-

einanderbeziehung einerseits des dogmatischen Kirchenbegriffes der Reformation, andrerseits des ethischen, der sich zum kirchenrechtlichen Kirchenbegriff fortbildet. Die Grundlegung, welche die Reformation gegeben hat und die kirchlichen Bekenntnisse enthalten, ist auch hier eine bewährte, weil mit dem reformatorischen Princip selbst gegebene, und es bedarf nicht, sich nach einem andern Fundamente umzusehen. Heben wir in dieser Beziehung nur hervor, daß unsre Väter die Kirche nicht aus Wort und Sacrament, die nach göttlichem Willen in fortwährender Uebung sind, allein bestehen lassen, überhaupt nicht aus bloß Dinglichem oder Anstaltlichem, sondern sie rechnen zur Kirche auch Personen, die vere credentes, die mittelst des Gebrauches der Gnadenmittel des h. Geistes theilhaftig und so geeinigt sind. Ebendaher constituiren aber auch nicht die vere credentes et sancti als solche allein und ohne die sichtbaren erscheinenden Gnadenmittel die Kirche, sondern diese bilden den mütterlichen Boden, daraus der Glaube durch den h. Geist hervorsproßt und sich nährt, wie auch ihr fortgehender gemeinsamer Gebrauch das Grundlegende ist für die Zusammenhaltung der äußeren Gemeinschaft. So kehrt auch für den reformatorischen Kirchenbegriff jenes principielle Verhältniß zwischen Wort (mit Sacrament) und Glauben, Glauben und Wort wieder. Jener Kirchenbegriff ist so sehr aus dem reformatorischen Princip nach dem innern unauflöslichen Verhältniß seiner beiden Seiten construirt, daß er nur der makrokosmische Ausdruck des Principes selbst ist. In diesem evangelischen Kirchenbegriff ist einmal die dogmatische oder göttliche Seite enthalten, welche grundlegend, mitconstitutiv ist, aber nicht eher ihre Tendenz verwirklicht hat, bis sie des h. Geistes theilhaft gemacht und so secundäre Causalitäten in gläubigen Persönlichkeiten geschaffen hat, d. h. bis wenigstens dem Anfang nach auch Kirche im ethischen Sinne des Wortes, menschliches, persönliches, in der Gemeinschaft des h. Geistes stehendes Leben erreicht ist. Mit diesem reformatorischen Kirchenbegriff ist, wie im Princip der Reformation, Objectivität und Subjectivität in die wahre Einheit gesetzt, das Magische und Romistische (mit Einschluß des Hierarchischen), wie das abstract Innerliche oder Spiritualistische und Atomistische oder Anarchische ausgeschlossen; es ist damit auch die Kirche als eine erkennbare und wesentlich zur Sichtbarkeit strebende Größe bezeichnet.

Aber es ist doch unverkennbar, daß das protestantische Princip zunächst den Gläubigen nur mit Gott und Christus in Gemeinschaft setzt, mit seinem Wort und Sacrament, nicht ebenso unmittelbar die Gläubigen unter einander. Sie sind Alle an sich Eines in Christo (Gal. 3, 28.), aber diese Einigung Aller mit dem Haupte im Glauben ist noch nicht die actuelle Gemeinschaft der Glieder unter einander, wenn gleich der lebendige Impuls und Quell derselben. Diese letztere Seite der Sache, die ethische, so rein dafür in der Reformation die Grundlage gegeben ist, bedarf offenbar noch nach vielen Seiten einer weiteren Ausbildung.

Zwar auch jene dogmatisch-ethische Grundlage, wornach die Kirche die durch Wort und Sacrament im h. Geist verbundene Gemeinschaft der Gläubigen ist, bedarf zu allen Zeiten der bewußten und theologischen Vertretung nach innen und außen. Auch ist auf dem guten Fundament des reformatorischen Kirchenbegriffes noch viel zu thun in Betreff der Lehren vom Worte Gottes und den Sacramenten an sich, in ihrem Verhältniß zu einander, zum persönlichen Glauben und zum h. Geist, — eine Fortbildung jedoch, die wesentlich von der fortschreitenden Erkenntniß jener über alles Andere Licht verbreitenden objectiven Dogmen, zumal von Christo und seinem Werk, sowie von dem h. Geist abhängig sein wird, die oben in erste Reihe gestellt werden mußten. Aber der reformatorische Kirchenbegriff ist so hell und in so schriftmäßiger Reinheit in der Conf. Aug., der Apologie und den Art. Smalc. gegeben, daß das Bedürfniß einer wesentlichen Remedur seiner selbst keineswegs vorliegt, es vielmehr erst darauf ankömmt, ihn nach allen Seiten auch für das ethische Gemeinschaftsleben der erscheinenden Kirche recht fruchtbar zu machen. Wir dürfen uns nicht schämen, in Betreff des Kirchenbegriffes selbst noch zu den Füßen der Reformatoren zu sitzen, statt ihn corrigiren zu wollen. Zu Versuchen der Art kommt man auch in der That nur durch eine Verirrung oder Verfälschung des reformatorischen Bildungstriebes. Denn wenn man, statt rüstig an das Werk der Ausgestaltung des ethischen Kirchenbegriffes — diese neue, von dem reformatorischen Princip zu leitende wie gesteckte Aufgabe — zu schreiten, statt die nothwendige Ergänzung auf dem ethischen Gebiete zu suchen, auf welchem das reformatorische Kirchenprincip bewahrt bleibt aber zur Fruchtbarkeit gedeiht, Ergänzungen dogmatischer Art an der evangelischen Lehre von der Kirche vornehmen

will, so werden solche Zusätze zum Princip gar leicht den Begriff selbst verfälschen, so muß man durch solche Verirrung des ethischen Bildungstriebes auf das dogmatische Gebiet wider Willen dahin kommen, solches was ethisch gefaßt und gestaltet sein will, zu dogmatisiren, solches was seine gute und objective Begründung in einer ethischen Nothwendigkeit für gegebene Verhältnisse oder Weltzeiten hat, zur Bedeutung des zum Heil Nothwendigen hinaufzuschrauben, durch solche Zusätze aber zu den Heilsbedingungen das evangelische Princip selbst zu verdunkeln, ja zu verderben. Gewiß liegt eine Nothwendigkeit vor, die Lehre vom kirchlichen Amt dem evangelischen Princip gemäß auszubilden; aber damit dieses geschehe, und nicht das Princip statt fruchtbar zu werden, verloren gehe, kommt es darauf an, die Aufgabe nicht als dogmatische, sondern als ethische zu behandeln, aber allerdings auf Grund der dogmatischen Wahrheit, daß der Herr, welcher das Haupt ist, von Anfang den einzelnen Gläubigen, den er beseligt, für die Kirche will und die Kirche für ihn, sowie daß er für diese Kirche einen bleibenden Dienst am Wort gewollt und verordnet hat. Wenn der Herr nun bestimmt hat, daß es in der Kirche nie an solchem Dienste fehlen dürfe, wie ja dieses schon innerlich dem göttlichgeordneten Zusammenhang zwischen Glauben und Bekennen oder Zeugen entspricht, über die Art aber, wie der Dienst einzurichten sei, kein Gesetz von ihm gegeben ist, so hat er damit nicht der Willkür oder subjectiven Einbildungen von göttlichem Berufe Bahn machen, wohl aber der Kirche überlassen wollen, nach ethischer Nothwendigkeit sich den jedesmal gegebenen Verhältnissen gemäß einzurichten.

Aber immer dringender tritt außerdem eine Menge von Fragen an uns heran, die von der angedeuteten Fortbildung des Kirchenbegriffes nach der ethischen Seite hin ihre Lösung erwarten. Wir wollen nicht stehen bleiben bei den jetzt so wichtig werdenden Fragen über das Verhältniß der Ehe und Ehescheidung zu der Kirche, sondern lieber noch etwas bei einem umfassenderen Gesichtspunkt verweilen. Nach dem, was soeben über das christlich-ethische Verhältniß zwischen Geist und Natur angedeutet ist, läßt sich bereits schließen, daß der ethisch auszugestaltende Kirchenbegriff nicht bloß mit den rein geistigen oder innerlichen Verhältnissen zu thun haben kann, sondern die Ethik der Kirche wird auch

eine Physik der Kirche anzuerkennen und zu umschließen haben. Dahin gehört die richtige Bestimmung ihres Verhältnisses zu dem Naturgrund der Völker und der Individuen; zur Nationalität, zu den Geschlechtern, Altersstufen, Gaben und Ständen; zu der Geschichte, Tradition, Sitte, in welchen sich die durchlebten geistigen Processe wie eine Art zweiter Natur ablagern. Es kommt darauf an, die Grenze des Rechtes der individuellen nnd volksthümlichen Natur innerhalb des Christenthums zu erkennen und mit seiner Katholicität im Einklang zu halten, und jene aus bloßen Schranken vielmehr in Vermittlungspunkte und Organe dieser Katholicität des Einen Leibes Christi auch in seiner irdischen, eschatologisch bedingten Erscheinung zu verwandeln. Dazu ist auch erforderlich, das christlichsittliche Verhältniß der Confessionen zu einander, worüber noch große Unklarheit nach entgegengesetzten Seiten hin herrscht, concreter festzustellen, gegenüber falschen Trennungen und Vermischungen, und das Gewissen der Wissenschaft zu schützen, daß sie die ihr ziemende unparteiische, auf ernster Forschung ruhende Wahrheitsliebe, die jetzt so häufig vermißt wird, behaupte. — Je mehr sich ferner die Ethik bemüht, auch in jene natürlichen Unterschiede und Verhältnisse, soweit sie im Wechsel der Personen dauernde sind, das christliche Princip einzuführen, desto mehr wird auch ein lebensvolleres Bild der kirchlichen Gemeinschaft und ihrer angemessenen Organisation der Lohn sein, desto mehr wird die reformatorische, mit dem Glaubensprincip auf's Innigste zusammengehörige Idee des allgemeinen Priesterthums zur Wahrheit werden können.

Die praktische Theologie, das Kirchenrecht mit eingeschlossen, hat unter uns gegen früher einen erfreulichen Aufschwung genommen. Aber schon haben sich auch hier schroffe Gegensätze aufgethan. Um so heilsamer wird jener Eifer für sie wirken, je mehr ihm von der Ethik her, in welcher er zunächst seine Principien zu suchen hat, Klarheit und Festigkeit der Basis und der Ziele gewonnen ist. An Stelle des Quietismus und falscher Resignation wie eines willkürlichen und unruhigen Experimentirens mit allerlei Kirchenidealen kann so ein wachsthümliches Fortschreiten in Erkennen und Leben treten. Nicht minder auch die Wissenschaft des evangelischen Kirchenrechts wird nur durch die Ausbildung des ethischen Kirchenbegriffes frei von Ausweichungen nach

Rechts und Links zu evangelischer Gestalt und Kraft gedeihen können. Denn wie doch soll ein evangelisches Kirchenrecht, von dem kanonischen wirklich durch die Allgegenwart des evangelischen Princips unterschieden, erstarken? Gewiß nicht anders als durch ein concreteres Bild von dem Wesen evangelischer Kirchengestalt, als es in der Dogmatik enthalten sein kann; dadurch, daß die Kirche sich weder einer unevangelischen Gesetzlichkeit überliefert (was durch Dogmatisirung des Kirchenrechtes geschähe, die seinen Verfassungsbestimmungen Heilsnothwendigkeit beizulegen versuchte), noch auch nach Art des Gesellschaftsrechtes auf den bloßen Willen der Subjectivitäten gestellt wird; sondern daß mittelst des auf der Dogmatik ruhenden ethischen Kirchenbegriffes im evangelischen Kirchenrecht das gebührende Maß objectiver Festigkeit und freier Bewegung, der Ordnung und der Betheiligung der Freiheit gesichert bleibt.

Mit der Kirche hängt auf's Engste der Staat und das bürgerliche und sociale Leben zusammen. Unleugbar findet ein schreiendes Mißverhältniß statt zwischen der in Deutschland noch herrschenden factischen Vermischung von Staatlichem und Kirchlichem und zwischen der öffentlichen Meinung, die von den entgegengesetztesten Seiten her diesem ererbten Zustand der Dinge entgegen ist, aber über das richtige anzustrebende Ziel noch sehr im Unklaren zu sein scheint. Es ziemt der Theologie, das evangelische Princip auch nach dieser Seite fruchtbar zu machen, die sittliche Idee des Staates nach evangelischer Anschauung in seinem göttlichen Recht, in seinem Unterschiede von der Kirche, aber auch in seinem inneren Zusammenhange mit ihr und ihren Aufgaben zur Darstellung zu bringen. Die deutsch-evangelische Kirche wird nicht nach fremden Mustern, sei es trennender, sei es vermischender Art, das Verhältniß zwischen Kirche und Staat zu gestalten haben, sondern die Aufgabe der deutschen Kirche ist auch hier die selbständige, principielle, aus dem evangelischen Begriffe beider Gemeinschaften geschöpfte Lösung dieses Problems, für die auch gute Anfänge bereits vorliegen.

Aber will sie des ihr geschichtlich gewordenen Berufes nicht verlustig gehen, so darf sie die weit vorgeschrittene Entfremdung des evangelischen Volkes gegen sie nicht ignoriren, sondern muß die vorhandene Kluft auf dem Gebiete des practischen und des ideellen Lebens aus-

zufüllen suchen. Im Staatsleben, in der bürgerlichen Gesellschaft und in der Culturwelt sind so tiefe Gegensätze theils vorhanden, theils im Anzuge, daß der ganze Bestand der europäischen Menschheit auch in ihren gebildetsten Theilen von Zersetzung bedroht ist, und ihre Cultur auf dem Spiele steht, wenn nicht das Christenthum abermals als das erhaltende Salz und die Kraft der sittlichen Gemeinschaften sich erweist. Hiezu gehört, daß die Theologie als Ethik und Apologetik den Nachweis leiste, wie das Christenthum auch jenen tiefen Gegensätzen gewachsen sei, wie dieselbe Gotteskraft, die in ihm der Menschheit eingepflanzt ist und die Einzelpersönlichkeit heilen, ja in der Brust des Einzelnen die Kirche, den Staat wahrhaft gründen kann, auch die zureichende Macht sei, um die Wehen der Gegenwart zu bestehen und die Gegensätze harmonisch und allseitig heilsam zusammen zu ordnen, welche, wo Christi Geist nicht ist, sich nur bestreiten und zerfleischen können, die Gegensätze von Reich und Arm, Vornehm und Niedrig, von Einzelpersönlichkeit oder Individualität und Gemeinwesen, von Autorität und Freiheit. Die Reformation hat den letzteren, unter all den genannten wichtigsten Gegensatz für die innerste, die absolute Sphäre, wie oben ausgeführt, vollkommen gelöst in dem reformatorischen Glaubensprincip, in welchem nicht die Autorität auf Kosten der Freiheit lebt, noch die Freiheit auf Kosten der Autorität begünstigt ist, wo auch nicht Beide sich mit einander durch Theilung des Gebietes abfinden, sondern wo der vorreformatorische Begriff der Autorität seine Kritik dadurch erfährt, daß die wahre und oberste Autorität zu ihrer strengsten und Alles umfassenden Form gelangt, wo aber eben damit auch von dem Reiche der Scheinfreiheit und Willkür zu dem alleinigen wahren Quell der Freiheit vorgedrungen ist, die in dem Gotte der Offenbarung und seinem umschaffenden Geist ihre ewige, von keinem äußern Druck antastbare Sanction und Gewähr hat. Allerdings ist mit dieser Einigung des Gegensatzes im innersten Gebiet noch nicht dasselbe erreicht für die anderen Sphären, aber daß diese Einigung immer mehr auch in sie sich hineinbilde, dazu ist die lebendige Möglichkeit, die Potenz in dem reformatorischen Principe, je mehr es zu allgemeinem Leben unter uns kömmt, gegeben. Da wird es nicht an der christlichen Geduld fehlen, denn wer des höchsten Gutes schon theilhaftig ist, der kann ohne Un-

geduld zuwarten, bis auch das Uebrige ihm zufällt; wer andererseits auch die ethische Tragweite des reformatorischen Princips erkennt, der kann die Geduld nicht zur Trägheit ausarten lassen, sondern er muß in der Hoffnung, die aus dem Glauben kommt, an den jedesmaligen Aufgaben des Volkslebens in Thun und Leiden sich betheiligen, vertrauensvoll an die Keime einer besseren Zukunft anknüpfen. — Was aber das Verhältniß der Culturwelt zum Christenthum betrifft, so hat für das Verhältniß zu diesem ideellen Gebiete die christliche Ethik eine dem specifischen und universalistischen Wesen des Christenthums gemäße Anweisung zu geben. Dem das Christenthum verflachenden Pseudo-Humanismus, der einen so großen Theil unserer Literatur beherrscht, bereits aber seine innere Hohlheit und ideelle Schwäche dadurch documentirt, daß er der obersten Quelle alles ideellen Gehaltes des Menschenlebens, der Religion, sich verschließt, und daher dem Materialismus und Naturalismus wie dem Industrialismus gegenüber sich ohnmächtig zeigt, wird nur in dem Maß erfolgreich entgegengetreten werden, als das Christenthum immer allseitiger als die Quelle der wahren Humanität und als die allseitige Lebens- und Geistesmacht erkannt wird, in welcher die edelsten weissagenden Keime und Ahnungen der menschlichen Natur zu ihrer Erfüllung, zur Blüthe und Frucht gelangen. Es muß durch die Theologie Beides zur Darstellung kommen, daß das Evangelium dem ungläubigen, sei es mehr heidnischen, sei es mehr jüdischen, vom Göttlichen abgewandten Sinn ein Aergerniß und eine Thorheit ist und sein will, daß aber seine Thorheit eine göttliche ist; daß, was für Thoren Thorheit, an ihm selbst göttliche Weisheit wie Kraft zur Herstellung und zum Aufbau auch der wahrhaft menschlichen Weisheit ist. In dieser Beziehung liegt der christlichen Ethik wie der Apologetik das schöne Werk ob, die besseren Gott suchenden Triebe menschlicher Natur, die in Tausenden, namentlich in den gebildeten Klassen, der Gegenwart wach geworden sind, nicht zu knicken oder zurückzuscheuchen durch abstoßende, starr traditionalistische und daher Mißverständnisse provocirende Darstellung des Christlichen, sondern bei der kräftigsten Lehre von Sünde und Gnade auch besonders auf die Seiten zu achten, nach welchen das Christenthum dem Wahren der ersten Schöpfung zugeneigt, und als die Erfüllung ihres innersten Sehnens,

und in seiner Allseitigkeit mit allem Besseren in der Culturwelt in geheimer Verwandtschaft erscheint.

Je mehr die deutsche Theologie sich all der genannten Aufgaben bemächtigt, je mehr sie das reformatorische Princip rückwärts durchführt in der Betrachtung der Vergangenheit bis zurück zur ewigen Gründung der auf Christus geschaffenen Welt in Gott selbst, aber auch vorwärts eschatologisch und ethisch es fortbildet: desto mehr wird es ihr gelingen, die evangelische Betrachtung göttlicher und menschlicher Dinge als eine wohlzusammenhängende, als ein Ganzes aus einem Gusse darzustellen, und je fester sie die Glieder dieses unendlich reichen, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfassenden Systemes von Thatsachen und Wahrheiten zusammenschließt, je mehr es ihr namentlich gelingt, durch den specifischen Unterschied zwischen der ersten und zweiten Schöpfung beide nicht getrennt, sondern gerade in innigster Zusammengehörigkeit zu schauen, desto wohler und heimischer wird es allen auf das Höhere und die Wahrheit gerichteten Seelen in der Kirche des Evangeliums werden, desto vertrauender werden ihr als der bewußtesten Vertreterin des Christenthums und der höchsten Interessen der Menschheit die Gemüther sich zuwenden, und die neugewonnene Einigung unter dem wahren lebendigen Haupte wird sie leicht auch die rechte Form der Erneuerung des kirchlichen Gemeinschaftslebens finden lassen, welche durch äußeres Kirchenthum nicht ersetzt wird. Denn so werthvoll in zweiter Stelle alle Verbesserungen der kirchlichen Einrichtungen sind, es wäre ein eitles Unternehmen, sie in's Leben rufen zu wollen ohne das Grundlegende, die Erneuerung der kirchlichen Gemeinerkenntniß Gottes und Christi, deren Trübung im Bewußtsein der evangelischen Christenheit der Grund ihrer inneren Zersplitterung war, und deren Wiedergewinnung allein der Grundstein für eine neubelebte Einheit ihrer Glieder unter einander sein wird.

Ueberschaut man all die genannten, in ihrer Zeitgemäßheit nachgewiesenen Aufgaben, so liegt aber auch Reiz und Aufforderung genug für die deutsche Theologie in ihnen, daß sie ihrer Vergangenheit würdig auch in der Zukunft sich behaupte und mit allem Eifer, mit Daransetzung aller Gaben, die Gott darreicht, die ihr vorgelegten Probleme in Angriff nehme. Neben den zum Theil trefflichen theologischen

Organen, die wir haben, wünschen diese Blätter ihrerseits auch zur Befriedigung der gezeichneten Bedürfnisse etwas beizutragen. Das Bewußtsein des Maßes unserer Kraft hat uns nicht berechtigen können, das Ziel und die Aufgabe niedriger zu stecken, als wir sie sehen, kann uns aber auch nicht davon entbinden, dem als nothwendig Erkannten wenigstens in Eifer und Treue (1 Kor. 4, 2), soweit als die Kräfte und die Mithülfe es gestatten werden, nachzustreben. Die ernste Arbeit an diesen Problemen und dem, was mit ihnen zusammenhängt, wird in die jetzt herrschenden kirchen-politischen Parteikämpfe sich nicht mischen, sondern sich für unparteiische, Wahrheit liebende Forschung und für freie, wissenschaftliche Untersuchung auf dem angegebenen Boden eine stille und friedliche Stätte zu behaupten suchen. Der Productivität ist nur der Geist des Friedens und der Liebe hold. Aber die Wahrheit suchend in Liebe auf dem guten Grunde der heiligen Schrift und der Reformation hoffen diese Jahrbücher eine Anregung dafür zu geben, wieder tiefer in eine Region einzugehen, die für das Leben und das Erkennen der Kirche wahrhaft fruchtbar, und in welche einzutreten manchen treuen Söhnen der Kirche gerade in den praktischen Wirren der Gegenwart Bedürfniß ist. Wir hegen die Zuversicht, daß vielen unserer theologischen Zeitgenossen, denen an der Fortdauer und Blüthe einer deutschen Theologie gelegen ist, Manches von dem Obigen aus der Seele gesprochen sei. Möge das Organ, das hiemit in die Oeffentlichkeit tritt, ihnen ein Aufruf zur thätigen Mitgenossenschaft an dem Werke sein, das wir im Namen des HERRN der Kirche hiemit beginnen, indem wir es seinem Schutz und Segen befehlen.

II.

Das Princip unserer Kirche nach dem inneren Verhältniß der materialen und formalen Seite desselben zu einander.[1]

Vorbemerkung. Das Wort „evangelisches oder protestantisches Princip" hat allerdings verschiedene Bedeutung und Anwendung in der theologischen Sprache. Einen andern Sinn hat es in Anwendung auf die persönliche Frömmigkeit oder den Glauben im evangelischen Sinn, einen andern in Anwendung auf die Kirche; und in Bezug auf die geschichtliche Erscheinung des Protestantismus überhaupt, namentlich die sittliche Entfaltung des persönlichen Christenthums; einen noch andern, wenn von dem Princip oder den Principien der evangelischen Theologie die Rede ist, davon zu schweigen, daß es in jedem dieser Fälle anders, richtiger oder unrichtiger bestimmt werden kann. — Gleichwohl ist auch zu sagen, daß evangelische Frömmigkeit, Kirche, Sittlichkeit, Wissenschaft oder Theologie zu ihrem Princip ein und Dasselbe gemeinsam haben und dadurch sind was sie sind.

Grundlegend aber für alle genannten Gebiete, ja in ihnen sich fortsetzend ist nach evangelischer Anschauung der Glaube und die ihn constituirenden Factoren gehören wesentlich zum Bestand jener andern Gebiete. Der Glaube wird nicht erst durch die Kirche. Diese ist ihm zwar als Ziel immanent, aber so wenig geht sie ihm logisch voran, daß sie vielmehr überall erst durch die Actualität des Glaubens zur Wirklichkeit kommt. Der Glaube vielmehr seinerseits ist Princip der christlichen Liebe und Liebesgemeinschaft wie der christlichen Erkenntniß. Daher schließt sich erst an ihn erstens die Kirche an. Nicht minder aber ist er zweitens auch Princip der Theologie. Sie wird nur wo Glaube da ist; wo dieser aber ist, da ist auch die Richtung auf Erkenntniß wie auf Liebesgemeinschaft. Folglich ist die Entstehung des evangelischen Glaubens oder das was ihn principiell als solchen constituirt, auch das Grundlegende für Beides, Theologie und Kirche. Daß aus Glauben Kirche und Theologie

---

[1] Diese Abhandlung erschien in Pelt's Theolog. Mitarbeiten IV, 3. 1841 als Festschrift zum fünfundzwanzigjährigen Jubiläum von Dr. Claus Harms.

werde, dazu gehört allerdings noch ein weiterer Factor. Dort eine Mehrheit oder Vielheit von Gläubigen, die durch die Einheit ihres Glaubens zur Liebesgemeinschaft der Kirche werden; hier die Richtung auf methodisches Wissen und das Streben des Glaubensbewußtseins, eine einheitliche Weltanschauung zu erzeugen. Gleichwohl hat es seine Richtigkeit, wenn unsere alten Dogmatiker (und mit ihnen besonders bestimmt unter den Neueren Rothe [Zur Dogm. S. 19 f.]) sagen: die evangelische Frömmigkeit, Kirche und Theologie seien durch eine Gemeinsamkeit des Princips verbunden, welches also zu erkennen und auszusprechen theologische Aufgabe sei.

Nachstehende Abhandlung nahm, da sie 1841 erschien, kritisch zum Ausgangspunkt die damals wie auch noch jetzt übliche Bezeichnung des evangelischen Princips, wornach die h. Schrift und die Rechtfertigungslehre, auch das formale und das materiale Princip genannt, zusammen schlechtweg das evangelische Princip constituiren. Die Formel: „das materiale Princip ist die Rechtfertigungslehre oder ist in dem rechtfertigenden Glauben gegeben, das formale ist die h. Schrift", läßt aber noch unbestimmt, ob sie das Princip für den evangelischen Character der Frömmigkeit oder der Kirche oder der Theologie aussagen wolle. Aus der Abhandlung selbst muß sich ergeben, daß zuerst nach dem evangelischen Princip des Glaubens also dem Character evangelischer Frömmigkeit zu fragen, darauf zurückzugehen und erst von da zu dem Complicirteren, dem Princip des evangelisch-christlichen Gemeinlebens und der evangelischen Ethik, sowie zur evangelischen Theologie, oder der evangelischen Gemeinschaft des Wissens fortzuschreiten ist. In diesen beiden Gebieten zeigt das evangelische Princip seine Fruchtbarkeit und Vielseitigkeit, aber nur dadurch, daß die Grundform seiner Wirklichkeit, der evangelische Glaube, darin sich lebendig fortsetzt.

In keiner Zeit sind die Angriffe auf die Schrift, die seit lange unsre Kirche als die Quelle und das Fundament ihrer Wahrheit anzusehen gewohnt war, so dicht, so massenweise gefallen, als in der unsrigen. Und diese Angriffe sind nicht wirkungslos geblieben. Die altorthodoxe Inspirationstheorie will kaum Einer noch annehmen: und doch läßt sich nur bei ihr daran denken, die Schrift die Quelle und das Fundament der Theologie zu nennen. Eine neue Inspirationstheorie ist noch nicht zu allgemeiner Befriedigung aufgestellt,[1] und so dürften sich die Gegner mit Recht beklagen, daß Diejenigen, die die altorthodoxe selbst nicht annehmen, doch nicht selten wieder so verfahren, als ob sie fest stünde. Es ist nicht nöthig, Beispiele für den Zweifel an der altorthodoxen Inspirationstheorie unter Theologen unserer Zeit, deren Namen vom besten Klange ist, zusammen zu häufen: sie laufen demjenigen, der z. B. die neue Literatur über das Leben Jesu kennt, von selbst in die Hände. Ebensowenig ist es nöthig, die Beispiele der

[1] Doch ist viel dafür seit dem ersten Erscheinen dieser Abhandlung gethan von Männern wie Tholuck, Auberlen, Rothe, v. Rougemont, J. Köstlin u. A.

angedeuteten Inconsequenz zu sammeln. Ich frage die namhaftesten Dogmatiker unserer Zeit, ob nicht in dieser Beziehung der Zustand unserer Theologie sich wie ein Interregnum, und zwar wie ein anarchisches, principloses ausnimmt? Die Gegner des Christenthums in unserer Zeit, die durch unsere Theologie zu der Meinung konnten verleitet werden, wenn sie nur gezeigt haben, die Schrift könne nicht die Quelle und das letzte Fundament der christlichen Wahrheit sein, so werde ihnen die christliche Menschheit zufallen, und das Christenthum sich aus den Händen winden lassen, sofern sie es angeblich nur auf Grund der Schriftauctorität als wahr annahm, sehen sich freilich getäuscht: aber es ist Zeit ihnen zu zeigen, warum sie sich getäuscht haben; es ist noch mehr Zeit für die Theologie und näher die Glaubenslehre, ihres wahren Glaubensgrundes sich bewußt zu werden, und an die lang versäumte Arbeit der Feststellung der Principien unserer Kirche in ihrem Verhältnisse zu einander zu schreiten.

Doch vielleicht geschieht es still und laut in den verschiedenen Kirchen unserer Familie mehr, als es auf den ersten Anblick scheint. Aber noch fehlt es an einer überschauenden Zusammenfassung des Standes der Frage, wie auch an allgemeiner Anerkennung der Art, wie sie zu lösen ist.

Die Einen vielmehr sehen den jetzt noch herrschenden Zustand der Dinge mit Besorgniß und Unruhe an; die Säulen des christlichen Glaubens scheinen ihnen zu wanken; und in dieser Gemüthsverfassung sind sie weder dazu angethan, ruhig dem kritischen Werke der letzten Zeit zuzusehen, sind vielmehr geneigt, dessen Bedeutung und Gefahr zu überschätzen, wie auch die treffende Antwort ihnen aus demselben Grunde versagt; noch weniger sind sie zu der dem gesunden Glauben wesentlichen Funktion aufgelegt, die Kritik fortzuführen. Die Andern sind im Gegentheil wohlgemuth, wollen nichts fühlen von dem Mißbehagen, das die Kirche empfinden muß, wenn ihr ihr Leib, ihre Geschichte zerschlagen, und das Bewußtsein ihrer Vergangenheit, die zu ihrem Selbstbewußtsein wesentlich gehört, ihr geraubt werden will. In dem dämmernden, gnostischen Bewußtsein scheinen vielmehr Manche fast heimisch werden zu wollen, ihre Subjectivitäten mit dem protestantischen Glauben verwechselnd und kaum dringt noch an ihr Ohr die Stimme

des historischen Gewissens. Andere balanciren unablässig, und zeigen nicht den Glauben in ihrer Wissenschaft, der standhaft ist und frei. Endlich eine letzte Klasse scheint sich der Verwirrung zu freuen und hofft auf das nahende ewige geschichtslose Evangelium der Vernunft oder sie schaut nach Rom.

Es könnte freilich Manches abhalten, in diese Frage einzugehen. Es kann sein, daß Stützen fallen müssen, auf die Manche ihren Glauben gebaut haben, und so kann es den Schein gewinnen, als ob ein Werk, wie das, was wir vorhaben, den Gegnern in die Hände arbeite, und was noch unmittelbarer schmerzlich wäre, schade, desorganisire in der Kirche, wo der bauenden Arbeiter nicht zu viele sind. Dennoch muß, wer von der Ueberzeugung durchdrungen ist, daß nicht Friede wird, bis die Principienfrage unserer Kirche gelöst ist, Hand ans Werk legen furchtlos und treu. Und wenn er überzeugt ist, daß eine falsche Stellung der Principien unserer Kirche, die Ueberordnung der Schrift über das materiale Princip, oder die Setzung derselben an dessen Stelle, die letzte Ursache des Unheils gewesen ist, so ist es seine Pflicht, die wahre Stellung derselben aufzusuchen, ob auch manchen theuer gewordenen Meinungen dabei zu widersprechen sei. Mag das Nachfolgende sich erproben oder nicht: es sei genug, wenn es die Frage in Bewegung bringt, zu der die Zeit unwiderstehlich drängt, und so beiträgt zur Erstarkung eines gemeinsamen und klaren Selbstbewußtseins unserer Kirche. Und wenn Demjenigen, der an den Versuch tritt, die Einsicht geworden ist, daß es mit der Stellung unserer Principien von Anfang nicht also gewesen ist in unserer Kirche, sondern daß sie eine andere und zwar die richtige theils hatte — besonders in Luther — theils nach ihrem Wesen verlangt, so unternimmt er das Werk um so freudiger und hoffnungsvoller, der innern Einheit mit dem Geiste unserer Kirche sich bewußt.

Zu dieser Aufgabe also möchten diese Blätter, selbst eine These setzend, rufen. Mit ihrer Lösung dürften andere Aufgaben der Zeit innigst zusammenhängen, nämlich 1) ein eingehendes Verständniß des gegenseitigen Verhältnisses der evangelischen Schwesterkirchen;[1] 2) hängt

[1] Ich gehe von der Ueberzeugung aus, daß die Differenz beider eine die Principien, näher die Stellung derselben zu einander betreffende war, sofern die

von jener Lösung ab die klare und bewußtvolle Unterscheidung wie von der katholischen Kirche so von dem Standpunkt des Subjectivismus und die geistige Ueberwindung ihrer Stufe auf eine Weise, die das Wahre derselben anerkennt und aufbewahrt, das Falsche ausscheidet; 3) daß damit das Grundverhältniß des Historischen zum Glauben und Wissen fixirt ist, hofft die Abhandlung selbst darzuthun.

Was den Weg, den diese Abhandlung einschlagen soll, betrifft, so soll hier nicht ausgegangen werden blos von dem Einen der zwei sogenannten Principien unserer Kirche, sondern wie es uns auf das rechte Verhältniß und Zusammenschauen derselben ankommt, so wollen wir beide zusammen zum Gegenstand machen. Daß die Alleinherrschaft des formalen Princips, wie sie der sogenannte biblische Supernaturalismus vertritt, ein Uebelstand ist, fühlt man aller Orten, und eine große Bewegung zieht jetzt fast durch alle Kirchen protestantischen Namens, die ihre richtige Deutung findet, wenn sie als Reaktion gegen jenes Uebel angesehen wird. In Holland gehört hierher die neue von van Heusden,[1] ausgegangene Bewegung. In England die Puseyitische Partei. In Dänemark die Grundtvigsche Richtung. In Deutschland endlich ist der Kampf am allerheftigsten und ernstesten

---

reformirte Kirche schon dem Schriftprincip das Uebergewicht gibt; vgl. Göbel, Die relig. Eigenthümlichkeit der ref. Kirche 1836, daß diese Differenz zum Theil aber nicht mehr ist.

[1] Er ist in Deutschland bekannt durch seine Initia philosophiae Platonicae und hat auf die holländische Theologie, obwohl Philosoph, den umfassendsten Einfluß gehabt. Mit ihm ist in Zusammenhang die blühende Schule der Gröningenschen Theologen, die im Gegensatz gegen das einseitige Hervorheben des formalen Princips das ursprüngliche in Christo gegebene höhere Leben geltend machen, vielfach der Schleiermacherschen Theologie befreundet. Diese neue, sich immer mehr wie ein erfrischender Strom über Holland verbreitende Richtung ist vertreten von der Zeitschrift: Waarheid in Liefde, die 1837 anfing (vgl. Heft 1), und von den Professoren J. F. van Oordt (später in Leyden) Hofstede de Groot, Pareau, Scholten begonnen ward. (Scholten hat sich in seinem Werk „die Principien (Grondbeginselen) der reformirten Kirche" und noch mehr in späteren Schriften mehr einer negativen kritischen Richtung zugewendet. 1883). Vgl. van Staveren de Evangelii natura Gron. 1839. De duplici principio, unde in ecclesia emendanda exierunt sec. XVI Reformatores von Abr. Boon, Gron. 1839. Ferner van Oordt: Wat is Openbaring etc. 1838, 2. S. 227ff. 1839, 4. S. 752. Hofstede de Groot, over de afhankelijkheid en zelfstandigheid van het geestelijk leven in ons, ibid. S. 731.

entbrannt (man denke nur an den Gegensatz zwischen einem gesetzlichen Kirchenthum und den subjectivistischen Strömungen), dürfte aber sein richtiges Verständniß in der Einsicht finden, daß jetzt die Kirche wie durch äußerste Anstrengung sich wieder in ihre richtigen Fugen, in die wahren Fundamente zu rücken sucht, in denen sie, wenn auch keineswegs mit allgemeinem, klarem Bewußtsein, doch was die Heroen ihres Anfangs betrifft, gestanden hatte, aus denen sie aber später sich hat herausrücken lassen. Dennoch fehlt zur Zeit noch häufig das klare Bewußtsein über dies Fundament, und namentlich über die innere Zusammengehörigkeit der beiden Principien: daher so manche in der besten Meinung am unrechten Orte arbeitend mit Stützen beschweren, statt zu bessern, und fallen lassen, wo zu stützen wäre, oder nach dem bekannten Lessingschen Bilde löschen wollen, wo es nicht brennt, und müßig stehen, wo zu löschen wäre. So bringen die Einen das apostolische Symbolum, die Analogia oder Regula fidei daher, um damit das formale Princip zu stützen, das an seiner Alleinherrschaft so schwer trägt. Andere wollen Dasselbe dadurch, daß sie die Kirche, die Tradition, oder doch den consensus der ersten Jahrhunderte hinzunehmen, und die Schrift dadurch als durch einen Umkreis schirmen. Auf der andern Seite sind Welche, die das wahre Uebel schon deutlicher ahnend, das materiale Princip hervorkehren, aber wenn man sie gewähren ließe, das protestantische System in eine solche geistige Höhe — weit „über den Wasserpaß" hinaus schrauben würden, daß es, nur anders, abermals zu Falle kommen müßte. Wir aber wollen nach Kräften zu zeigen suchen, daß dieser Eifer, der isolirt auf das Eine oder Andere gerichtet ist, sich für Beide gleichmäßig vereinigen muß, und erst damit sein rechtes Ziel gefunden hat. Und das möge die folgende Untersuchung über das innere Verhältniß der beiden Principien unserer Kirche zu leisten vermögend sein.

Es ist bekannt und fast allgemein angenommen, daß der Protestantismus in Beziehung auf Glauben, Kirche und Theologie auf zwei Principien ruhen will, dem sogenannten formalen, dessen Sinn die normative Auctorität der Schrift ist, und dem materialen, das in der Rechtfertigung durch den Glauben an Christus besteht. Die nächste

Frage ist uns, da doch nirgends das wissenschaftliche Bedürfniß in einer bloßen Zweiheit Ruhe findet, die: sind denn beide Principien nach dem Wesen des Christenthums, das wir als gegebene Größe hier voraussetzen, nothwendig? läßt sich nicht ausreichen mit dem einen von beiden? sowie umgekehrt: genügt eine Zweiheit? ist nicht z. B. eine Dreiheit zu setzen?

I.

Zuerst, kann nicht das formale Princip für sich bestehen ohne das materiale? oder das materiale ohne das formale?

a) Es hieße das Erstere, wenn wir die Frage bejahen, angewandt auf die praktischen Verhältnisse der Kirche, nichts Anderes, als: „Christ wird man dadurch, daß man an die heilige Schrift glaubt, und Kirche wird durch die Schrift." Für die Theologie aber hieße das: „der Inhalt des Christenthums ist ihr damit gegeben, daß wir die heilige Schrift haben: und der Beweis für die Wahrheit jedes Satzes ist damit geleistet, daß er in der Schrift nachgewiesen ist, sei es totidem verbis oder durch sichere Schlußfolgen." In der ersten Beziehung wäre also die Schrift das Realprincip des Glaubens (principium essendi) (und mittelbar auch der Kirche), in der letztern für die Wissenschaft das principium cognoscendi nach den beiden Seiten, die zum Begriffe des Wissens, also auch der christlichen Erkenntniß gehören, nämlich der Seite des Inhaltes, oder der Wahrheit, und der Seite der Form des Wissens, oder der Gewißheit.

Daß die Schrift das Realprincip des Glaubens sei, ist kaum jemals unbedingt ausgesprochen worden, so starke Annäherungen auch sich finden. Sondern immer wurde wenigstens in thesi festgehalten, daß dem h. Geist seine Stelle gebühre, und so wäre damit, wenn doch der h. Geist nicht mit der Schrift coincidirt, schon ein Weiteres anerkannt und nicht die Schrift allein und für sich Princip des Glaubens. Ebensowenig aber genügt auch, die Schrift als das einzige Princip für die Theologie aufzustellen. Denn, was die Seite der Gewißheit im theologischen Wissen anlangt, wie soll sie daraus einer Wahrheit erwachsen, daß diese aus der Schrift genommen ist? Ja, wenn die Schrift die causa sufficiens für die Entstehung des Glaubens wäre! da könnte

man sagen: dem Glauben wohnt die Gewißheit inne (πίστις πραγμάτων ἔλεγχος Hebr. XI, 1.), die Theologie, namentlich die Dogmatik, ist ein Wissen vom Glauben, participirt also an der Gewißheit, die der Glaube hat, den sie beschreibt und wissenschaftlich gestaltet, und so ist die Schrift unmittelbar das Realprincip des Glaubens, ebendamit aber mittelbar auch Princip des Wissens nach der Seite der Gewißheit. Und doch selbst so wäre der gewirkte Glaube unmittelbares Princip der Theologie nach der Seite der Gewißheit, die Schrift nur mittelbares: es wäre denn, daß der Gläubige, der als solcher die Gewißheit hat, nicht eine καινὴ κτίσις, nicht etwas für sich würde, vielmehr ein kausalitätsloses Accidens der Schrift wäre, gegen die er rein passiv bliebe. Eine solche Passivität des Gläubigen wäre aber identisch damit, daß die Schrift mit oder ohne den h. Geist nichts gewirkt hätte, so daß sich schon hier das dialektische Verhältniß zeigt, wornach die Schrift, wenn sie allein Alles sein und gelten soll, ebendamit keinen Geist hat, für den sie gilt, also in Wahrheit, wenn sie nicht dem Glauben eine Stelle für sich läßt, selbst um ihre Geltung kommt. Wenn die Schrift etwas gelten soll, so muß das so geschehn, daß das Zeugniß des gläubigen Geistes für sie etwas Selbständiges wie ihr selbst und ihrer Auctorität Unentbehrliches ist. Um diese relative Selbständigkeit des Geistes der Schrift gegenüber (mag er auch nur durch sie zu derselben gelangen — was später zu erörtern ist), noch von andrer Seite zu erwägen, richten wir den Blick darauf, daß, wenn im Glauben die Gewißheit von seinem Inhalt doch ein wesentliches Moment ist, der seines Inhalts gewisse Glaube aber ebendamit nicht ein zweifelnder, oder nicht wissender, sondern der Wahrheit seines Inhalts sicherer, in diesem Sinn also wissender ist, das Wissen vom Glauben, das sich in der Wissenschaft zu expliciren hat, ein Wissen von jener Gewißheit, ein Wissen vom Wissen sein muß. Den Inhalt lassen wir hier, wie gesagt, noch bei Seite: aber soviel ist klar, daß dies Wissen vom christlichen, ein Moment des Glaubens bildenden Wissen (Bewußtsein), mag es sich in der Form der Reflexion auf das christliche Bewußtsein oder in speculativer Form vollziehen, ein weiteres Moment ist, noch nicht gegeben mit dem Schriftprincip. Und wie dies weitere Moment für die theologische Wissenschaft das konstitutive ist, so ist auch offenbar, daß dieses nicht von der Schrift als solcher gesetzt

wird: sondern es kann dies christliche Selbstbewußtsein erst eintreten, wenn ein christliches Selbst gesetzt ist, und es ist dieses Selbstbewußtsein eine freie That des neuen Menschen, und nicht in der Schrift, oder dem formalen Princip enthalten. So stellt sich die Sache von der Seite der Gewißheit. Die Schrift wirkt die Gewißheit des Glaubens von dem Inhalte nicht für sich allein, sondern es ist auf den h. Geist zurückzugehn; und wie diese Gewißheit, so ist auch das Wissen von dieser Gewißheit wesentliche Grundvoraussetzung der Theologie, also mit Princip derselben, und die Schrift muß die christliche Persönlichkeit zu relativer Selbständigkeit entlassen, oder sie hat nichts gewirkt.

Doch wie verhält es sich mit der andern Seite, die zum Erkennen gehört, mit dem Inhalt? Dieser doch kommt aus der Schrift? Und in diesem Sinne doch ist sie principium cognoscendi? Für den Glauben allerdings; sie stellt dem Menschen den christlichen Inhalt vor, daß er ihn glaube; sie bietet ihm mit sich selbst die Wahrheit an; und wenn ihr Inhalt auch erst von ihm muß vorgestellt sein, bevor es zum *γιγνώσκειν καὶ πιστεύειν* kommt, so soll doch nur ihr Inhalt gedacht sein, und dieser vom Aufnehmenden nicht alterirt werden, oder es dürfte leicht auch der Glaube unächt sein. Aber wiederum kehrt hier Dasselbe wieder: die theologische Wissenschaft darf nicht den Inhalt des Glaubens so aufnehmen, wie er ein blos vorgestellter ist: sonst stellt die Wissenschaft nur dem Subject Fremdes historisch dar, und ist nicht Wissenschaft; kümmert sich, statt um die Wahrheit als solche, nur um treue historische Auffassung (wie die biblische Theologie thut). Sondern erst muß der Inhalt der Schrift aufgenommen sein in den Glauben, das Subject muß mit diesem Inhalt, als der Wahrheit, sich zusammengeschlossen haben in Gewißheit von seiner Wahrheit, und damit ist abermals der Schriftinhalt da angelangt, daß er eine relativ selbständige Gegenwart im Geiste des Gläubigen hat. Der Geist weiß nun das, was Schriftinhalt war, als sein inneres Eigenthum, und ist erst jetzt, in dieser seiner Selbständigkeit, eine christliche Persönlichkeit. Und hierin ist auch gleich das Zweite enthalten: jetzt erst ist eine christliche Wissenschaft, auch was den Inhalt des Glaubens betrifft, möglich. Der Schriftinhalt ist also nicht unmittelbar Quelle für den Inhalt der theologischen Wissenschaft, sondern erst muß er hindurchgegangen sein durch den nicht

bloß receptiven z. B. vorstellenden, sondern spontanen Geist: oder vielmehr auf diesem seinem Wege setzt sich der Schriftinhalt in ein neues Dasein um, das relativ unabhängig ist von seinem Dasein in der Schrift.[1] Mögen wir also die Entstehung der christlichen Wissenschaft oder die des Glaubens betrachten, immer genügt es nicht, nur die Schrift als Princip aufzustellen, sondern es kommt auch dem h. Geiste und der subjectiven Thätigkeit oder Spontaneität des Menschen eine wesentliche Stelle zu. Und das ist umfaßt und ausgedrückt vom materialen Princip unserer Kirche: denn in der Rechtfertigung vor Gott durch den Glauben an Christus liegt Beides, daß die christliche Gnade und Wahrheit Eigenthum des Menschen, dieser selbst aber der Gnade und Wahrheit göttlich-gewiß geworden sei, beides im h. Geiste.

Doch ehe wir weiter gehen, ist mit einem Blicke zu sehen, was die Folge wäre, wenn trotz dem Obigen das formale Princip für sich bestehen wollte, ohne dem materialen eine relative Selbständigkeit sich gegenüber zu gönnen. Es hieße das nichts anderes, als: das Heil liege darin, daß wir an der Schrift eine Norm und Regel unseres Glaubens und Thuns haben. Denn das kann ja nach dem soeben Gezeigten nicht gesagt werden, daß die h. Schrift das allgenugsame Realprincip des Glaubens selbst sei. Ist doch selbst Christus nach dem Fleische, oder im Stande der Erniedrigung nicht das allgenugsame Realprincip des Glaubens (Joh. 7, 39) sondern erst der h. Geist war dieses, ausgegossen am Pfingfest. Wie kann unser Heil liegen in einer Norm und Regel? Es ist klar, daß das zurückführte dahin, das Christenthum wieder als ein Gesetz und das N. T. als einen Gesetzcodex aufzufassen. Der Unterschied des alten und neuen Testamentes würde verwischt: das christliche Princip der Freiheit, in welchem ebenso sehr die tiefstgehende Unterscheidung vom A. T. gegeben ist, wie die Einverleibung desselben als Moment in die vollkommene Religion, wäre im Herzen verletzt. Eine Norm und Regel ferner setzt nach ihrem Begriffe Dasjenige, was nach ihr soll bemessen werden, als schon vor-

[1] Trefflich und lichtvoll ist dieses auseinandergesetzt von meinem hochverehrten Lehrer D. Schmid in seinem Pfingstprogr. Tub. 1831: Quatenus ex ecclesiae evangelicae principiis existere possit doctrinae christianae scientia? Besonders vgl. S. 14, 23—39.

handen und gegeben voraus: sie setzt nicht das zu Bemessende, sonst wäre sie nicht Regel, vielmehr Realprincip. Soll nun die Schrift das einzige Princip des Christenthums heißen, weil sie die Norm und Regel ist: so heißt das nichts Anderes, als: das Christenthum ist nicht gekommen, ein Neues zu stiften, sondern zu richten, und das schon unabhängig von ihm Gegebene nach seiner Norm zu regeln. Sieht man hier deutlich genug den Pelagianismus herausschauen, der in dieser scheinbaren Hochstellung der Schrift wohnt, wie er dem blos gesetzlichen (d. h. nicht in Profetie übergehenden) Standpunkte immer eigen sein muß, so ist eben damit auch deutlich, daß man die Norm und Regel der Schrift nicht zum alleinigen Fundament und Princip machen kann, ohne die Begriffe der Wiedergeburt und des Glaubens tödtlich zu verletzen, wie auch, daß es nur wohlthätige Inconsequenz sein kann, wenn, nachdem der Schrift jene Stelle gegeben war, doch nicht eine pelagianische Grundansicht das Gebäude der christlichen Lehre durchzieht, sondern das materiale Princip dennoch anerkannt wird, weil die Schrift es anerkennt; eine Inconsequenz jedoch, die den Fehler nicht gut zu machen, noch das materiale Princip aus seiner einseitigen Abhängigkeit von der Schrift zu erlösen und damit erst zu seinem wahren Begriffe zu bringen geeignet ist.

Besonders ist aber interessant, noch zu sehen, wie das Schriftprincip, wenn es für sich allein Alles sein soll, wehrlos dasteht und nothwendig entweder in das katholische oder in das rationalistische Princip umschlägt. Damit werden wir zugleich sehen, daß, wenn nicht zu der Schrift ein anderes, relativ selbständiges Princip tritt, wenn nicht, so können wir hier vorläufig schon sagen, das materiale Princip als gleichberechtigt mit ihr anerkannt wird, ihre Auctorität selbst einer andern weichen muß. Denn warum soll die Schrift anerkannt werden als das Fundament des Glaubens und der Kirche? Was ist der Grund unseres Glaubens an die Schrift, an ihre fundamentale Bedeutung? Es kann, — wenn weder der Schriftinhalt noch die göttliche Gewißheit des wahren Glaubens von ihm, d. h. wenn nicht das materiale Princip doch Grund des Glaubens an die Schrift sein soll, — nur geantwortet werden: ich glaube an die Schrift, weil die Kirche an sie glaubt. Da sehen wir das katholische Princip in recessu bei Denen, die vermeintlich

um der göttlichen Auctorität der Schrift willen an das Christenthum glaubten. Einmal eingetreten in die blos äußerliche Weise der Beglaubigung ist für uns keine Rettung mehr, aber auch kein fester Standpunkt mehr zu gewinnen. „Die Kirche bezeugt die göttliche Inspiration der Schrift, sie bezeugt auch ihre Wahrheit: um ihres Zeugnisses willen soll geglaubt werden", d. h. ihr Zeugniß soll der Beweis sein. So hat sich dann das für sich allein wehrlose Schriftprincip einen Halt gesucht in einem andern: es hat sich umschließen und schirmen lassen wollen von der Tradition, welche zu bilden die Kirche schon als kanonbildend einigen Anspruch hat; aber was so gut lautete Anfangs, hat ein schwaches Ende genommen, die göttliche Auctorität der Schrift geht unter in der vielgespaltnen, an Irrthümern reichen, selbst der Sichtung nach einem selbständigen Princip und der Stützung durch die Schrift bedürftigen Tradition. Und der Zweifel ruht nicht: er verlangt auch der Kirche den Beweis für ihre Wahrheit ab. „Warum soll der Kirche geglaubt werden?" Das ist die tödtliche Frage, die unsere Kirche an den Katholicismus zu richten nicht müde wird; denn nur die doppelte Antwort bleibt möglich: es soll ihr geglaubt werden um der Wahrheit willen, die sie treu überliefert; und dann hat sie das materiale Princip unserer Kirche anerkannt, und ist nicht mehr katholische Kirche, sondern frei in der Wahrheit; oder sie verbietet die Frage, d. h. sie spricht: „um der Kirche willen soll an die Kirche und ihr Zeugniß geglaubt werden;" d. h. sie macht sich principiell zum Absoluten und Letzten, identificirt sich mit Christo und dem h. Geist, setzt aber eben damit auch den Skepticismus, — der nun nicht blos sie, sondern die Wahrheit mit treffen wird, — in seine vollsten Rechte ein. Es mag immerhin sein, daß sie dann, ähnlich wie wir oben bei Denen sahen, die der Schrift eine solche Stellung geben wollten, wie der Katholicismus der Kirche,[1] in wohlthätiger Inconsequenz von sich wieder zum h. Geist und zu Christo weist: es ist im Grunde etwas

[1] Strauß in seiner Dogmatik legt den ganzen Angriff so an, als ob diese Stellung die ächt protestantische wäre. Er hat sich damit seinen Angriff leicht gemacht. Aber daß er diese Verfälschung für das Rechte nahm, kann ein Beweis sein, wenn es je eines solchen bedürfte, daß sich im Großen unsere Theologie noch nicht klar von diesem Irrthume geschieden hat. Vgl. Lessing, Werke. Berlin 1825. 7, 12 ff.

versehen, und nichts Geringes, und der Grund trägt Dasjenige nicht, was darauf Tüchtigeres gebaut werden mag.

Doch dieser Rückfall ins katholische Princip ist von der protestantischen Kirche weniger zu besorgen. Näher liegt ihr das Umschlagen in das rationalistische bei ihrer Richtung auf Befreiung der Subjectivität.[1] Ich will hier nicht davon reden, daß, wenn die Schrift, sei es als Erkenntnißprincip, oder als Norm und Regel, das einzige Fundament und die Quelle des Christenthums sein soll, und Nichts in relativer Unabhängigkeit von ihr (wenn auch in innerer Einheit mit ihr) als bewußte Wahrheit dasteht, die Erklärung mit der Schrift ein beliebiges Spiel treiben, und aus der angeblich supernaturalen Schrift widerchristliche Resultate als Inhalt des christlichen Glaubens aufstellen könnte. Solches Thun eines sich selbst täuschenden Rationalismus, wie wir es wohl gesehen haben, zerfällt in sich selbst; das angeblich gefundene Materielle ist so incongruent mit der Anerkennung der Auctorität des formalen Princips, daß jenes reagiren muß, um dieses aufzuheben. Findet z. B. der Exeget in der Schrift die theoretische und praktische Autarkie der Vernunft gelehrt, so dispensirt sie ihn ja ebendamit von ihrer Auktorität, und es wäre ein unfolgsamer Schüler der Schrift, wenn er ihr noch falsche Komplimente machte. Auch haben die bedeutendsten Exegeten der rationalistischen Schule diese Halbheit längst verlassen, und seit sie nicht mehr sich gebunden erachten durch den Erfund der Schrift, scheinen sie eher zu viel als zu wenig zu thun in der Anerkennung, daß unsere Kirche das vollkommen richtige und erschöpfende Schriftverständniß habe. Aber es ist noch allgemeiner zu sagen, daß das formale Princip, soll es für sich allein das Fundament sein, konsequent nur das Fundament eines rationalistischen Lehrgebäudes sein kann; von welchem, wie wir soeben sahen, sofort das formale Princip selbst erdrückt werden muß. Denn hat die Schrift jene Stellung, so ist oben gezeigt, daß sie als Norm und Regel, die an schon Gegebenes herantritt, nicht aber umschaffen kann, die pelagianische Grundanschauung selbst sanctionirt, d. h. sich selbst als heilige,

[1] So konnte vor 40 Jahren gesagt werden. Seitdem haben beide mögliche Verirrungen, die katholisirende und die subjectivistische vielfachere Ausbreitung gefunden.

christliche Schrift aufhebt. Ist sie nur Norm und Regel und doch das alleinige Princip, so spricht sie von Christo los, denn sie läugnet dann durch ihre Stellung die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen; ebendamit aber spricht sie von sich selbst los und vernichtet ihre Auktorität. Es könnte hier zu rasch geschlossen scheinen. Denn immer noch könnte, wie wir von den Socinianern, und einem Theil der Rationalisten wissen, statt die Auktorität der Schrift durch die natürliche Vernunft beerben zu lassen, gesagt werden: „Zwar hat des Menschen Wille die Kraft der Selbsterlösung, aber sein Verstand ist schwach in göttlichen Dingen; er bedarf einer supernaturalen Offenbarung. Diese ist ihm gegeben in der Schrift, und diese ist also nicht bloß Norm und Regel für das schon Gegebene; sondern sie zündet ein Licht an in dem Verstand, was sofort der unverdorbenen Autarkie des Willens zu Statten kommt: die Schrift ist also Erkenntnißprincip der Wahrheit, nicht bloß Norm und Regel." Aber der praktische Pelagianismus hat den theoretischen wo nur Consequenz ist, unausbleiblich in seinem Gefolge. Denn nicht als in zwei Kammern neben einander ist das Erkenntnißvermögen und der Wille: so daß dieser gesund sein könnte, während jenes krank ist; sondern jene Scheidung ist einer veralteten Psychologie angehörig. Beide sind nur verschiedene Daseinsweisen des Einen und selbigen Geistes, so strömt auch ein Blut in beiden, nur in jedem der beiden in anderer Weise; und so wird Gesundheit und Krankheit beiden gemeinsam sein. Noch mehr. Ist die Schrift für sich allein Erkenntnißprincip der christlichen Wahrheit: soll das im materialen Princip gesicherte, umschaffende Wirken des h. Geistes nicht seine selbständige Stellung haben neben dem Schriftprincip, sondern dieses für sich Alles leisten, so ist ausdrücklich in dieser Stellung der Schrift ein theoretischer oder intellectueller Pelagianismus nicht minder enthalten, als ein praktischer da, wo die Schrift nur Norm und Regel sein sollte. Denn bedarf es weiter nichts zur Erleuchtung des Menschen, als daß er das Buch der h. Schrift lese, geht ihm, ohne Wirkung des h. Geistes, ohne daß sein Gemüth durch ihn erhoben sei in eine höhere Sphäre, in das Reich der Versöhnung, aus diesem Lesen sofort auch die volle Einsicht in das Gelesene und die Erkenntniß seiner Wahrheit auf: so muß auch das natürliche Auge des Geistes nur von einem leichten Nebel

umflort sein, der ohne Mühe weggewischt wird, und es bedarf keines vermittelten, gründlicheren Processes, um ihn in's Reich der Wahrheit zu erheben.[1] Dann aber ist das Christenthum auch nach seinem Inhalte nichts Neues: sondern ist gegen 1 Cor. 2, 14 verständlich nach seinem Inhalte und begreiflich nach seiner Wahrheit auch dem natürlichen Menschen. Und nun ist nur ein kleiner Schritt noch dazu, zu sagen: die Vernunft des natürlichen Menschen, die in dem Schriftinhalt ohne den h. Geist sich selbst erkennt, sei so reich ausgestattet für sich, daß die Schrift ihr nur zur Fibel gedient habe, um die Schrift der Vernunft, das innere schon fertige und geschriebene Buch zu lesen, so daß auch hier gelte: da ich ein Kind war, that ich, was kindisch war, da ich ein Mann ward, legte ich ab, was kindisch war, und fortan, nachdem die Erweckung geschehen sei, die natürliche Vernunft auf sich selbst stehe und in ihre vollen Rechte trete. Ja es wäre nur offenbare Inconsequenz, die Entstehung der Schrift und des Christenthums abzuleiten vom Geiste Gottes. Sondern die ihrer selbst wenn auch durch Anregung der Schrift mächtig gewordene Vernunft, wenn sie rückwärts schaut, muß um so mehr in Jesu von Nazareth nur einen menschlichen Weisen und in den Aposteln seine Schüler erkennen, da er nur Dasjenige gebracht haben soll, was die Vernunft schon in sich trug, was also wohl auch ohne ihn die Vernunftentwickelung in der Menschheit wenn gleich später würde erreicht haben.

Das Ausgeführte beweist, daß das Schriftprincip weder als Realprincip des Glaubens, noch als Erkenntnißprincip der christlichen Wahrheit, noch als Norm und Regel des Glaubens und Lebens gedacht werden kann ohne relative Selbständigkeit des materialen Princips neben ihm, d. h. ohne die durch den h. Geist gewirkte Freiheit des Geistes, sowohl im Erkennen (dem des Glaubens und dem der theologischen Wissenschaft), als im Wollen, im Gegensatze gegen den bloß gesetzlichen Standpunkt. Mit der Selbständigkeit des materialen Princips fällt, das sahen wir ferner, auch die des formalen Princips dahin, und

[1] Auch dieses ist durch die Geschichte der protestantischen Theologie bestätigt. Man denke z. B. an Claude Pajon oder an die magischen Theorien von der Efficacia scripturae sacrae in der altorthodoxen Theologie. Vgl. m. Gesch. der prot. Theol. S. 449 f., 547—555, 562.

wird dem Katholicismus oder dem Rationalismus zur Beute. Es kann überhaupt die Selbständigkeit des materialen Princips nicht leiden, ohne daß auch die des formalen leidet. Und mag auch, was jenem genommen wird, diesem zugelegt werden, wie das auch in den neuern Zeiten unserer Kirche so oft geschah: das formale Princip kann und will nicht die Stelle des materialen vertreten; die Krone des materialen Princips kann ihm nicht aufgesetzt werden, ohne daß es seine eigene verliert, und das sind falsche Freunde der Schrift, die auf Kosten der Selbständigkeit des materialen Princips jene zu erhöhen gedenken. Die protestantische Kirche, wenn sie sich selbst versteht, hat zu protestiren gegen solches Unterfangen, das leider noch zu häufig mit dem schönen Namen der Hochschätzung der Schrift sich schmückt, und darauf zu bestehen: daß das materiale Princip seine Selbständigkeit haben muß neben der Schrift.

b) Aber wenn es nun feststeht: das formale Princip ist schwach, wehrlos ohne die Selbständigkeit des materialen, mit diesem erst hat es seine Kraft, während es ohne dasselbe in sich zerfällt: so liegt der Gedanke nahe: genügt nicht das materiale Princip? kann es nicht bestehen ohne das formale? und läßt sich nicht das dem Denken nothwendige Sinnen auf Einheit dadurch befriedigen, daß wir als das Princip unserer Kirche nur das materiale aussprechen, in diesem aber Alles haben?

Vorerst sei bemerkt, daß unter dem materialen Princip nicht dürfte verstanden werden diese oder jene Fassung oder Form der christlichen Grundlehre, oder Grundlehren, nenne man diese Fundamental-Artikel,[1] oder Regula fidei,[2] oder Analogia fidei, sofern mit ihr eine formulirte, wenn auch ins Kurze gezogene Glaubenslehre, unabhängig neben der Schrift vorhanden gemeint wäre, und ferner finde man all Dieses im Symbolum Apostolicum,[3] oder in dem Consensus der ersten

---

[1] Wie z. B. F. Buddeus Instit. L. I, c. 1 XXX ff.; aber schon vor ihm z. B. Nicol. Hunnius, Calov, Musäus. Näheres s. u. im geschichtlichen Anhang.

[2] Wie z. B. Lessing, Werke Berlin 1825. 6, 24 f. 7, 1 ff. Aber auch schon J. Gerhard. Die h. Schrift dagegen ist dem Lessing Regula disciplinae 7, 45 ff.

[3] Wie nach Lessing Delbrück, Philipp Melanchthon der Glaubenslehrer, 1826. (Vgl. die drei theologischen Sendschreiben von Sack, Nitzsch und Lücke: Ueber das Ansehen der h. Schrift und ihr Verhältniß zur Glaubenslehre in der protestan-

Jahrhunderte,[1] oder den symbolischen Büchern, oder in der Kirche überhaupt.[2] Denn dies Alles trägt als nur objektiv Gegebenes noch nicht

---

tischen und in der alten Kirche, Bonn 1827). Aehnlich Grundtvig, vgl. Theologiske Maanedsskrift af Grundtvig og Rudelbach. „Om den Apostoliske Troes-Bekjendelse af Delbrück, med Anmärkninger af N. F. S. Grundtvig" 10, 122 ff., 133 ff. Bei Grundtvig verbindet sich dieses mit einer Hinneigung zu einer katholisirenden Ansicht von der Ordination und dem Priesterstand. (In der neuesten Zeit haben gehässige Angriffe auf das Apostolicum die Neigung erzeugt, demselben eine ähnliche Stellung zu geben, wie Delbrück, Lessing, Grundtvig wollten. Es sei die Summe christlicher Lehre, Maaßstab der zu fordernden Rechtgläubigkeit. Aber ist es wirklich eine solche Summe? Ist nicht für diesen Zweck darin zu viel (z. B. Hadesfahrt, Auferstehung des Fleisches u. A.) und zu wenig (Versöhnung durch Christus, Rechtfertigung, h. Schrift und Sacrament). Und formal angesehen, woher soll ihm solche hohe Auctorität zukommen? Aus der h. Schrift oder der Kirche? Letzteres scheint die Meinung, wenn es mit der auch historisch zu beanstandenden Formel eingeleitet wird: „Wir bekennen mit der ganzen Christenheit auf Erden". Besser wäre es, dasselbe als Schriftauszug anzusehen. Aber wer hat diesen gemacht und sanctionirt als genügend und vollständig? Wir werden mit dem Symb. Apost. doch immer auf die Autorität der h. Schrift zurückgeführt. Ein Anderes ist das praktische Bedürfniß. Das Apostolicum kann für gewisse Bedürfnisse genügen. Im Uebrigen aber hat der Glaube das Recht, nach Bedarf sich verschiedene Epitoma's script. s. zu machen. 1883.)

[1] Vgl. Quenstedt Systema P. III. S. 43, wo das Hergehörige von Männern aus der calixtinischen Schule angeführt ist. Die h. Schrift ist Diesen das primarium principium, der consensus Catholicus primitivae Ecclesiae (quinquesecularis) secundarium et subordinatum, woraus beiläufig recht deutlich erhellt, daß man hiermit noch rein im formalen Princip stehen bleibt. Hierher gehören auch die Neu-anglikaner, die sogenannten Puseyiten (auch Tractarianer oder Ritualisten genannt), besonders vertreten von den Oxforder Tracts for the time und der Schrift The prophetical office of the Church, viewed relatively to Romanism and Popular-Protestantism by J. H. Newman, Oxf. 1838, wovon Lechler in den Studien und Kritiken eine Darstellung gegeben hat. Diese können sich für ihre Ansicht auf ältere Theologen ihrer Kirche, z. B. William Laud, den Erzb. v. Canterbury berufen, und zeigen eine richtige Einsicht in das Schiefe und Unhaltbare der in den reformirten Kirchen häufigen einseitigen Alleinherrschaft der Schrift; aber, indem sie durch bloße Erweiterung des formalen Princips zur Tradition helfen wollen, statt durch tüchtige Geltendmachung des ergänzenden materialen Princips; indem sie vielmehr die Lehre von der Rechtfertigung und der Heilsgewißheit abschwächen: so fallen sie nothwendig in's Katholisirende zurück, umsomehr, da ihre Lehre von der Ordination und dem Priesterthum die Ansicht von der Tradition und von der Wahrheit als einem an die Priesterweihe gefesselten Traditum (trust) begünstigt.

[2] Wie die katholische Kirche, welche 4 formale Principien hat, Bellarmin. de Conciliis L. II c. XII, § 1: Verbum Dei scriptum, Traditiones ἀγράφους, autoritatem Conciliorum et Romanum Pontificem, dagegen in ihrer Lehre kein

seine Wahrheit in sich selbst; bei all diesem fragt sich noch, warum ist es wahr? Soll etwas deswegen wahr sein, weil alle Jahrhunderte der Kirche es geglaubt haben? Diese Beglaubigungsweise würde, gesetzt die christliche Lehre, der sie zu gut kommen sollte, wäre das Herzblatt des ganzen Lehrorganismus, doch wieder an ihr selbst so schief sein und äußerlich, daß dadurch nothwendig auch der Lehrinhalt selbst afficirt würde, und nicht frei sich entfalten könnte. Oder vielmehr, da wäre nur scheinbar eine Anerkennung eines selbständigen materialen Princips, in der That aber wäre im Formalen stehen geblieben; der Unterschied wäre nur, daß an die Stelle des protestantischen formalen Princips ein anderes formales Erkenntnißprincip gesetzt wäre, das sich den Namen des materialen anmaßte. — Während es zuvor hieß: was in der Schrift steht, ist wahr darum, daß es in der Schrift steht, sie ist principium cognoscendi und bildet sowohl den Inhalt der christlichen Lehre, als dessen Beglaubigung: so hieße es jetzt: die Regula fidei u. s. w. möge sie als Epitome der Schrift angesehen werden (wie sie Chemnitz bezeichnet), oder unabhängig von ihr sein, ist dadurch, daß sie die Fülle des Lehrgehaltes in sich trägt, die unmittelbare Quelle der christlichen Lehrwissenschaft, und in dieser ihrer gegebenen, äußern Form, in ihrer den Christen aller Zeiten gemeinsamen Gestalt (wir setzen den günstigsten Fall) bindend, beweisend, ihre Gewißheit in ihrer Objectivität an sich tragend: oder kürzer, es hieße: die Regula fidei wie sie ein Traditum ist in der Kirche, ist das Erkenntnißprincip der Theologie.[1] Nicht

---

jenen relativ-selbständig gegenüberstehendes materiales Princip anerkennt vgl. Concil. Trid. de Justificatione sess. 6, besonders Canon 15. 16. Ueber die Traditiones vgl. Sess. IV. Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus — — traditiones — tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tamquam vel ore tenus a Christo vel a Spiritu sancto dictatas, et continua successione in Ecclesia Catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia (wie die h. Schriften) suscipit et veneratur.

[1] Sagt man aber, wie in gewissen Kreisen üblich geworden, in der Analogia fidei sei der Inhalt der christlichen Wahrheit enthalten, von welchem die Christenheit aller Zeiten die innere Erfahrung gemacht, der also sich ihrem Selbstbewußtsein beglaubigt habe, daher dieser Inhalt aufzunehmen und als Princip anzuerkennen sei: so ist das historische Zeugniß von dieser Erfahrung oder von der Kraft der Selbstbeglaubigung dieser Wahrheit dem materialen Princip oder der persönlichen Erfahrung untergeschoben. Aber fremde Aussagen, ja auch der Glaube, daß diesen Aussagen

Wenige nehmen das materiale Princip so: und wenden das auf die Schriftforschung so an, daß sie in der Schrift nichts zulassen oder nichts anerkennen, was einer bestimmten Fassung der Grundlehre, oder des Kerns des Christenthums widerstreitet, und meinen damit dem materialen Princip und seiner Selbständigkeit, die wir verlangen mußten, ein Genüge gethan zu haben, während sie nur das formale Princip des Protestantismus zur Tradition erweitern, die um ihrer selbst willen, oder weil sie gegolten hat, gelten soll und mehr oder weniger sich die Schrift subordinirt.

Vielmehr muß aber, wenn das materiale Princip seine Selbständigkeit haben soll, in ihm ein Anderes gegeben sein, als ein bloß formales und äußeres Erkenntnißprincip. Das materiale Princip muß aussagen das innere Dasein der Wahrheit[1], ihre lebendige Existenz und Gegenwart im Geiste durch die göttliche That der Rechtfertigung aus dem Glauben, der sie ebendamit als Wahrheit erkennt d. h. auch die Gewißheit von ihr hat. So erst ist das materiale Princip etwas wesentlich Neues, und mit dem formalen so wenig unmittelbar identisch, daß vielmehr dieses selbst erst, wo jene neue Daseinsform der Schrift-Wahrheit eingetreten ist, seine Geltung hat, wie auch erst, wo diese Präsenz der Wahrheit im Geiste gegeben ist und die Gewißheit von ihr, eine theologische Lehrwissenschaft oder ein Wissen von diesem Wissen des Glaubens nach Inhalt und Form desselben beginnen kann.[2] Das ist der sauer

---

wirkliche Erfahrung zu Grunde liege, kann nimmer Ersatz sein für die eigene Erfahrung. Ein solcher Glaube wäre doch wieder nicht der Heilsglaube, sondern ein historischer Glaube. Allerdings ist der Einzelne auch ein Glied am Ganzen der Kirche und muß die Einigkeit mit ihr hochhalten; aber doch nur die Einigkeit mit der wahren Kirche; wo diese sei, kann sich schließlich doch nur an dem Richtmaaß der h. Schrift entscheiden.

[1] Dieses Dasein der Wahrheit hat in anderer Weise innerhalb der Dogmatik als Lehrsatz vorzukommen, in der dann auch schriftmäßig zu begründenden Lehre von der Rechtfertigung. Wie in der Philosophie, auch nachdem sie eine Theorie des Erkennens einleitend vorausgeschickt hat, doch innerhalb ihrer selbst, z. B. in der Psychologie, eine Lehre vom erkennenden Geist wieder vorkommen muß.

[2] Es versteht sich also von selbst und soll im Obigen nicht ausgeschlossen werden, daß das Erkennen sich auch auf das so bestimmte materiale Princip richte, und in einem Lehrsatze es treffend ausspreche, wie unsere Kirche gethan; nur ist das Erlöstsein durch Christus, die neue selbstbewußte Persönlichkeit, dieses Faktische, das

errungene Boden der protestantischen Freiheit, die Keiner versteht, der nicht in ihr steht, das ist das theure Gut des protestantischen Glaubensprincipes, der Punkt, wo das Fragen nach der Wahrheit und das Suchen nach der Gewißheit von der Wahrheit aufhört, denn mit

---

Ursprünglichere und darum eigentliches materiales Princip. Da aber die neue Persönlichkeit im unmittelbaren Bewußtsein eines Jeden, der sie hat, nicht die alte ist: so ist in dem materialen Princip aufs Bestimmteste jede Art des Pelagianismus ausgeschlossen, und ist es nur eine Verfälschung desselben, darin die Autonomie und Autarkie der natürlichen theoretischen oder praktischen Vernunft zu finden. Vielmehr ist die Anmuthung dieses zuzugestehn, ganz identisch mit der Forderung an das Christenthum: es solle leugnen, daß es selbst sei. Daher denn auch hierin zu allen Zeiten, und wo nur das Christenthum wirklich Gegenwart war und sein Bewußtsein von sich ein klares, Einstimmung sein mußte und gewesen ist: wie auch das Aussprechen dieser fortgehenden Thatsache, die mit der Fortdauer des lebendigen Christenthums selbst identisch ist, in praktisch religiöser Form substantiell stets dieselbe war, ob auch die Formulirung wechselte und in einer adäquateren Bezeichnung derselben Sache fortschritt, bis der reformatorische Ausdruck gefunden und das Schiboleth unserer Kirche ward: die Rechtfertigung des Menschen vor Gott durch den Glauben an Christus. Gesetzt, die reformatorische Bezeichnung wäre noch nicht adäquat, so könnte doch keine Bezeichnung die richtige sein, die nicht dies Substanzielle ausdrückte, was die christliche Religion von allen andern unterscheidet: (Schleiermacher, der christliche Glaube, dritte Ausgabe § 11) daß die Christenheit sich von Christo erlöst weiß. Und wessen Ausdruck dieses Substanzielle bei Seite ließe, der hätte im Ausdruck die Sache, die zu bezeichnen war, verloren oder verleugnet. Man könnte nun freilich denken: die reformatorische Bezeichnung fasse nur die subjective, anthropologische Seite auf; und besser also wäre es, Christum das materiale Princip zu nennen. Es soll nicht schlechthin geleugnet werden, daß sich die Lehre von Christo hierzu qualificiren kann: ist er doch von Natur das thatsächliche Vorhandensein der neuen, wahren Persönlichkeit, indem er die neue Menschheit factisch darstellt. Und was in der Menschheit der h. Geist, sein Werk fortsetzend, wirkt, das nimmt er ja nur von dem Seinigen. Auch ist mit seiner Person, richtig verstanden, das weitere Moment, was im reformatorischen Principe liegt, nämlich das der persönlichen Gewißheit von dem Heile in ihm, gegeben: denn wenn doch die Menschheit außer ihm entweder sich nicht kennt, oder sich im Zwiespalt weiß, so muß Christus, wenn er etwas wirkt, das Bewußtsein der Versöhnung in ihr wirken; und so leitet sich aus der richtigen Lehre von ihm auch von selbst die Gewißheit des Glaubens ab, wie die Dogmatik zeigt, wenn sie innerhalb ihrer selbst auf die Christologie die Lehre von der Wiedergeburt folgen läßt. Aber in der Fundamental- oder Principienlehre verhält es sich anders. Da handelt es sich zunächst um die Beglaubigung, um den Grund der Gewißheit alles Objectiven, auch der Christologie. Würde die Christologie als objektive Lehre vorangestellt, so würde sich immer fragen: warum ist Christus so zu denken? was bürgt für die Richtigkeit der Auffassung? und wenn nicht über diesen Punkt ein unzulässiges Stillschweigen

der Präsenz der Wahrheit im Geiste ist auch das Erkennen der Wahrheit als Wahrheit oder die Gewißheit von ihr unmittelbar verknüpft, der Glaube aber ist die Vermählung des Geistes in seiner concentrirten Totalität mit der christlichen Wahrheit, mit Christo im h. Geiste. Wenn nun aber frei doch Dasjenige ist, was nicht abhängig ist von einem Fremden, sondern in sich selbst beruht, so ist wohl der Glaube frei zu nennen, der ja nach seinem protestantischen Begriffe nicht mehr abhängt von einer fremden Autorität, sondern in sich selbst die gegenwärtige Wahrheit hat. Darum hat Luther in den gehobensten, glaubensstärksten Momenten sich so gerne Ἐλευθέριος unterschrieben; darum ist der Glaube uns identisch mit der freien christlichen Persönlichkeit, die in dem dreieinigen Gotte ruht und Gott in ihr. Er ist ein frei, froh Ding, und Keiner hat ihn, der nicht in ihm seiner Selbständigkeit allem Aeußern gegenüber, auch die Schrift nicht ausgenommen, inne geworden ist, oder doch diese Selbständigkeit, dies ursprüngliche Leben, das in ihm zum

---

vorgezogen würde, so wäre das Hinabgleiten in die äußere Beglaubigung sei es durch die Kirche, sei es durch die Schrift ohne die Wirkung des h. Geistes, wie die Geschichte zeigt, immer noch möglich, ebendamit aber die Christologie selbst, wie wir sahen, pelagianisch bedroht. Wir hätten damit, anders ausgedrückt, doch wieder nur an der Christologie die Regula fidei, den Fundamentalartikel, an dessen Stelle man, ohne die Sache wesentlich zu bessern, auch die Trinität setzen könnte, immer aber hätte man nur eine Lehrnorm, ein formales Princip aufgestellt. Wie wir von Christo wissen und seiner erlösenden Kraft, ferner, was uns die Gewißheit gebe von allen christlichen Lehrartikeln, auch der Christologie, wenn sie nicht auf bloße Autorität hin aufgenommen werden sollen, ja auch von der Schrift, daß sie die Wahrheit enthalte? Das bliebe entweder unberücksichtigt, oder es muß als Antwort die Thatsache des Erlöstseins und sich Erlöstwissens der Christen als das materiale Princip aufgestellt werden. Und das ist nichts Anderes, als das testimonium Spiritus sancti internum, das in seiner ächten Fassung nicht bedeutet die Gewißheit von mere historicis, sondern identisch ist mit dem vom h. Geiste gewirkten wahren Glauben, der aber, wie wir sehen werden, nach seinem Begriffe ein nicht bloß subjectiver ist. Und so dürfte es noch wohl begründet sein, bei der reformatorischen Fassung des materialen Princips stehn zu bleiben: wenigstens vor einer bloß objectiven Fassung desselben haben wir uns zu bewahren, wenn wir es nicht selbst aufgeben wollen. Die reformatorische, subjective, schließt auch die objective in sich, ist diese selbst mit, nur in der bestimmt ausgesprochenen Fortbewegung des Objectiven in die subjective Form des Glaubens, der ebendamit, daß er sich als Wirkung jenes Objectiven weiß, und vor sich selbst erweisen kann, ein nicht bloß subjectiver Glaube, sondern ein auch objectiver, weil sich als in Einheit mit dem Objecte wissender ist.

Quellbrunn geworden, gebraucht und dargestellt hat, sei es in freier ethischer Productivität, oder in mehr theoretischer, oder in dem freien Ergusse der Andacht.

Ist aber dieses die Meinung des materialen Princips, genügt es nicht sich selbst? Bedarf es da noch eines formalen, sei es als Norm, sei es als Erkenntnißprincips? Im Glauben ist ja die Wahrheit, in Verbindung mit der Gewißheit von ihr, und zwar als zum persönlichen Eigenthum gewordene. So ist auch, wie wir sahen, die Lehrwissenschaft, die nicht eine bloß historische, referirende, sondern die Wahrheit als gewußte Wahrheit mittheilende sein will, an den Glauben als ihr unmittelbares Erkenntnißprincip gewiesen (S. 55 ff.), und es muß auch für sie gelten: was nicht aus dem Glauben kommt, sondern nur historisch referirt wird, das ist ihr als Wissenschaft Sünde. Bleibt so die Schrift für die theologische Lehr-Wissenschaft nur mittelbare Erkenntnißquelle, so scheint auch die andere Bedeutung der Schrift, daß sie nämlich Norm und Regel sei des Glaubens, mittelbar also auch des Dogma (diese weisen ihr die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche an, F. C. 570—72. 635, § 10) unverträglich mit der Freiheit des Glaubens und seinem Beruhen in sich selber. Wo ist nun die schmale rechte Linie, die uns zwischen der Schmälerung und Verkümmerung des edeln Gutes der Freiheit des Glaubens, und zwischen den gefährlichen Abwegen hindurchführt, welche zur Beeinträchtigung oder gar zur Vernichtung des formalen Princips in seiner relativen Selbständigkeit liegen? Diese Linie werden wir finden, wenn wir die Abwege Derer, die im Namen der christlichen Freiheit mit dem Schriftprincipe brechen, werden untersucht haben.

Nicht von Denen soll hier die Rede werden, die in ihrer Erlösungslehre sich von Christo erlösen wollen: ihnen gebührt keine Stimme in dieser Frage; sie stehen, jemehr sie von der christlichen Freiheit sprechen, desto mehr nur unter dem Gesetz. Aber es gehören alle Mystiker und sogenannten Fanatiker hierher, die in religiösem oder christlichem Interesse über die Schrift als eine σκιά, einen äußern todten Buchstaben sich hinwegsetzen zu müssen glauben, damit sie nicht ihre Freiheit wieder verkaufen. Man würde wohl zu hart urtheilen, wenn man diesen Allen ihren wirklichen Antheil an der christlichen Freiheit absprechen und nur

eine fleischliche ihnen zuerkennen wollte. Vielmehr sehen wir hier den recht evidenten Beweis davon, daß die christliche Freiheit, oder der Glaube, etwas Selbständiges neben dem formalen Princip ist: denn die christliche Persönlichkeit kann sich nicht bloß unterscheiden von der Schrift, sondern auch ihr entgegensetzen, wenn auch nur momentan, oder aus Mißverständniß. Da wohl alle fleißigen Leser der Schrift, die wirklich Christen sind, bei manchen einzelnen Stellen zuweilen in dieser Lage sich zu finden bekennen müssen, warum sollte es nicht auch bei dem Ganzen der Schrift sein können? Wenigstens so, daß Einer Beides nicht denkend zusammenzubringen vermag: die Geltung der Schrift und die christliche Freiheit; und wenn eines von beiden verkürzt werden soll, lieber die Schrift zurückstellen will, die ja doch als Schrift nicht so alt ist, wie das Christenthum, und auch in der Vollendung der Dinge nicht mehr wird gelesen werden, so doch die selige Freiheit der Kinder Gottes dann vollkommen sein wird.

Wie der Antinomismus wenn wir von eigentlich unsittlicher Gesinnung und Theorie absehen, entweder in der Gestalt auftreten kann, daß er das Gesetz als ungültig für den Wiedergeborenen ansieht, und ihm keine Seite abgewinnen kann, wonach ihm eine objective Bedeutung auch da, wo schon die Freiheit ist, bliebe: oder auch in der Gestalt, die ihm vor der Wiedergeburt keine Stelle läßt, etwa so, daß er das ganze Lebensgebiet von der zuvorkommenden christlichen Gnade will beherrscht sein lassen, und so glaubt, daß für das Gesetz keine Stelle sei (wiewohl die hier gern verlangte Betrachtung der objectiven heiligen Liebe Christi zu unserer Beschämung, die Stelle des Gesetzes in Wahrheit doch noch vertritt und wirklicher Antinomismus erst da vorhanden ist, wo auch die Beschämung durch die Liebe Christi wollte erspart und von der unmittelbaren, d. h. nicht mehr heiligen Liebe soll verschlungen werden): so auch kann die Geringschätzung des formalen Princips, von der wir hier reden, die mit der antinomistischen Häresе offenbar aus Einer Wurzel entspringt, (nämlich aus der isolirten Geltendmachung der Freiheit, die durch die göttliche Gnade den Christen beschieden ist), ja die nur eine Erweiterung des Antinomismus auch nach der dogmatischen Seite der christlichen Erkenntniß oder Erleuchtung ist, zwei Hauptformen annehmen. Entweder kann gesagt werden: der Wiedergeborne hat die

Salbung, und weiß Alles, er bedarf nicht weiter, daß ihn die Schrift als ein äußerer Lehrmeister lehre, denn er ist von Gott gelehrt; oder aber: die Schrift kann nichts thun zur Wiedergeburt, sie ist ein todter Buchstabe, sie kann auch nicht den Geist bringen, es wäre unwürdig, daß er sich binden sollte an das *γράμμα*; der Geist muß es thun und die innere Gnade; und wie die Gnade frei ist und allgemein, so weht auch der Geist, wann und wo er will.

Allein wie wir oben (S. 57ff.) gesehen haben, daß die Geringschätzung der selbständigen Bedeutung des materialen Princips auch den Ruin des formalen selbst, zu dessen größerer Ehre sie geschehen sollte, unausbleiblich nach sich zieht, so läßt sich hier Dasselbe umgekehrt für das materiale Princip zum voraus vermuthen. Und so verhält es sich auch in der That.

Betrachten wir zunächst die letztere Form des gegen die Schrift gewendeten Antinomismus, so ist seine Meinung nicht die: daß der h. Geist zur Wiedergeburt zwar ein äußeres Medium brauche; nur eigne die Schrift sich nicht, dieses Medium zu sein, vielmehr das lebendige Wort der Verkündigung, die Kirche u. s. f. Denn wenn das lebendige aber auch flüchtige Wort ein Medium der Wiedergeburt soll sein können, so ist nicht zu sehen, warum dasselbe Wort, wenn es in der Schrift festgehalten wird, aufhören soll, Träger des Geistes zu sein, und so müßte höchstens dagegen protestirt werden, das Schriftwort zum einzigen Medium des Geistes zu machen, keineswegs aber dürfte ihm überhaupt, weil es ein äußeres Wort, dem Geiste inadäquat und daher gleichgültig sei, alle Bedeutung für die Wiedergeburt abgesprochen werden. Sondern das muß in dieser Polemik, ist sie consequent, die Meinung sein: Wort und Geist haben nichts miteinander zu schaffen, jenes sei todt, dieser lebendig, jenes gebunden, dieser frei, jenes äußerlich, dieser rein innerlich, und des Geistes Wesen sei es widersprechend, im armen Wort, dieser unvollkommenen Form, zur Offenbarung und Erscheinung zu kommen. Dieses vielmehr sei eine leere Hülle, ein Schein und Schemen: jener aber die Fülle, die sich ohne alle äußere Vermittelung mittheilen müsse, wenn sie sich nicht verunreinigen wolle in ihrer Geistigkeit.

Daß nun hiermit das materiale Princip selbst im Innersten verletzt ist, wird aus Folgendem erhellen. Das Christenthum hat zwei Seiten, die reale, historische, und die ideale; ja es ist selbst die Einheit dieser

zwei Seiten und dadurch die Religion. Diese Einheit ist repräsentirt und gegeben in Christo, dem menschgewordenen Sohn Gottes: und die in ihm absolut geschehene Vermählung des Idealen und Realen, des Göttlichen und Menschlichen setzt sich stets fort durch Pflanzung des Glaubens (d. h. im materialen Princip), der Christum ergreifend seiner theilhaftig wird. Wie ergreifen wir nun Christum, diese Einheit des Historischen und des Idealen? Das Historische muß vernommen werden von außen: einen andern Weg gibt es nicht. Das Historische ist Erfahrungssache, empirisch. Freilich nun genügt das Historische als bloß empirisches nicht: die bloß empirische Auffassung Christi ist die ebjonitische Christologie. Es muß noch die Offenbarung im Geiste hinzukommen, der Christum verklärt, der uns zeigt, daß in dieser Erscheinung ein Ewiges vor Grundlegung der Welt Vorherbestimmtes, eine ewige Bewegung aus dem Herzen Gottes sich offenbart und verwirklicht. Es ist klar, daß erst hiermit der objective Gehalt selbst der historischen Erscheinung Christi verstanden ist, während die bloß empirische Auffassung Vieles, ja das Beste, was in dem Gottmenschen doch wirklich zur Erscheinung und Wirklichkeit wollte gekommen sein, dahinten gelassen hat, daher auch in Widersprüchen sich verwickelte und unterging. Aber Wer nun, das Dialektische im Begriffe der Erscheinung nicht verstehend,[1] von ihr abstrahiren will, und von all den historischen Medien die zu ihr führen: der hat einen nur idealen Christus: ein Christus aber der nur ideal ist, nicht historisch geworden, ist im besten Falle der ewige Logos, nicht aber Christus, ja es fehlt selbst zu der christlichen Idee des Logos das Wesentliche, das wodurch er die äußersten Enden und Gegensätze zusammenknüpft und versöhnt, es fehlt dem Logos die innere Bestimmung und Kraft Mensch zu werden in Christo. Und so ist der Dualismus zwischen Gott und Welt noch unüberwunden.

Es ist zwar nicht anzunehmen, daß Alle, welche die äußern Medien des Glaubens in ihren Sätzen verwerfen, auch keinen menschgewordenen

[1] Die Erscheinung ist einerseits sinnlicher ja leiblicher Art und somit nicht Geist und Offenbarung des Geistes, sondern Hülle, Verhüllung, andererseits fähig, Geistiges in geschichtliche Verwirklichung zu setzen und das Bewußtsein von diesem Geistigen zu pflanzen. Der Glaube schaut durch die Hülle und vernimmt das geschichtlich wirklich Gewordensein der ewigen göttlichen Realität des Logos. S. u.

Logos in ihrem Glauben tragen: aber ihre bessere, wiewohl inconsequente Praxis verdammt dann nur mit uns ihre Theorie. Setzen wir aber die Praxis (so schwer das innerhalb der Christenheit denkbar ist), nach ihrer Theorie gestaltet, so haben sie auch kein Recht von einem Christus in oder außer ihnen zu reden; ja auch nicht vom christlichen Logos als hätten sie ihn, denn zum Begriffe des Christus nicht bloß, sondern auch des Logos, gehört wesentlich die Bestimmung der historischen Erscheinung, der Menschwerdung, zu dem Historischen aber, zu der Menschwerdung (die den Logosbegriff qualitativ anders bestimmt als z. B. der philonische *λόγος ἄσαρκος* ist), haben sie sich den Zugang verschlossen durch den Verzicht auf die Media, die allein zu Historischem führen können. Wer aber keinen menschgewordenen Christus hat, der hat nur den allgemeinen Logos, wie er auch vor der Menschwerdung in Christo das allgemeine Licht war, das in der Finsterniß schien, oder wie es noch jetzt außerhalb der Christenheit scheint. Dies innere Licht aber, dies allgemeine ist nur das allgemeine Gottesbewußtsein — ein Moment zwar des christlichen Bewußtseins, das der christliche Logos als seine Voraussetzung setzte und setzt, dem aber für sich noch ganz und gar Dasjenige fehlt, was erst das Specifisch-Christliche und die Vollendung der Religion ausmacht. Hier ist kein Ausweichen: wer nicht den Logos als im Fleisch Erschienenen hat, der hat den christlichen Logos nicht, der steht noch außerhalb des Christenthums auf dem Gebiete, das nur eine Vorhalle heißen kann, er ist, wie viel er auch zu reden wisse vom innern Wort und Licht, vom ewigen oder idealen Christus, noch auf dem Boden des natürlichen Menschen, und im Widerspruch mit dem materialen Princip, das er angreift mit christlich lautendem Worte. Es ist ihm Beides noch nicht Wahrheit geworden, daß in dem menschgewordenen Sohn Gottes die Versöhnung gegeben ist, und die Vollendung. Sondern indem er stehen bleibt bei dem *λόγος ἄσαρκος*, hat er nur den allgemeinen göttlichen Geist, und indem er in der Gotteslehre für sich (und zwar nicht der christlichen, die das Moment der Menschwerdung Gottes in Christo an ihr selbst hat, sondern der prophetielosen, ausgearteten jüdischen) das Heil zu finden glaubt, leugnet er Beides, die Tiefe der Sünde und die Hoheit, zu der die Menschheit in Christo berufen ist, begnügt sich mit der ersten Schöpfung, der der adamitischen

Menschheit und kann eine Wiedergeburt nicht zugeben. So verletzt er das christliche Bewußtsein auf doppelte Weise im innersten Grunde: den Dualismus der da ist, erkennt er nicht an, nemlich die Sünde, und setzt statt dessen eine unmittelbare Einheit der Menschheit mit Gott; und die christliche Einigung, Aufhebung jenes Dualismus, die zugleich die Vollendung in sich trägt, leugnet er, und pflanzt hier seinen Dualismus als angeblich unüberwindlichen auf.[1] So ist deutlich: wer das formale Princip, ebendamit aber überhaupt die Media geringschätzt, durch deren Vermittlung wir allein von einem historischen, d. h. menschgewordenen Sohn Gottes wissen und an ihn glauben können, dem geht in seinem einseitigen Idealismus auch das materiale Princip unwiederbringlich verloren: ebendamit aber steht er in einem, wenn auch mystisch gefärbten Rationalismus und Pelagianismus. Der Ruin des formalen Princips zieht auch den des materialen nach sich, wenigstens — das war das Erste — wenn, durch die Verwerfung des formalen Princips vor der Wiedergeburt, die Brücke abgebrochen wird, die allein zum Glauben an den historischen, d. h. die Bestimmung der Menschwerdung an sich habenden Christus führen kann.

Schwieriger ist die zweite Frage (S. 70 f.) zu beantworten: hat das formale Princip für den schon Wiedergeborenen noch eine bleibende Bedeutung? Wir könnten vielleicht, auch wenn wir solche nicht nachzuweisen vermöchten, uns damit beruhigen, daß es für den wirklich Wiedergeborenen keine Gefahr habe, wie auch darüber zu entscheiden sei, wenn nur der Satz, daß der wirklich Wiedergeborene aus der Gnade

---

[1] Es bedarf kaum der Erinnerung, daß hiermit auch die Lehre, daß nicht Christus sondern die Menschheit der Gottmensch sei, gezeichnet ist. Denn in der That, sieht man näher zu, so weiß man kaum, ob man sich mehr wundern soll über die dabei herrschende Verkennung des Dualismus da, wo er ist, nämlich der Sünde, oder über die Verewigung des Dualismus, wo das Christenthum die Einigung verkündigt und gewährt. Die Lehre von der allgemeinen Menschwerdung lautet hoch, geht leichten Schrittes hinweg über die Sünde; aber weil sie den Zwiespalt nicht anerkennt, so hat sie auch nur eine schlechte Einigung, muß auf den unendlichen Progreß verweisen, in dem sie sich vollziehe, hat aber ebendamit eine Menschwerdung Gottes, die ebensosehr nirgends als überall und allgemein ist. [1883: Aehnlich verhält es sich, wenn in Christus nur das Princip der Menschwerdung gesehen wird, aber nicht seine volle Verwirklichung, die vielmehr nur in der ganzen Menschheit sich vollziehe, der als Kirche die „Gottheit" wie ihm zukomme.]

nicht wieder finaliter fallen kann — der von theologischen Namen des ersten Ranges vertreten wird, sich so allgemeiner Anerkennung erfreute, daß wir daraus den Schluß ziehen könnten: der wirklich Wiedergeborene hat als solcher ein selbständiges Φῶς in sich: er ist nicht blos angeschienen von der Verkündigung des Wortes und der h. Schrift, sondern in ihm selbst ist ein Licht angezündet, das nicht wieder verlöschen kann, und wo es verlöscht, da ist es nie selbständig gewesen. Und da die christliche Wahrheit ein organisches Ganzes ist, so hat Derjenige, der ihren Keim im lebendigen Glauben trägt, damit schon auch das Ganze, und alle weitere Erleuchtung kann nicht als von außen dem Glauben neue Stücke hinzufügen, sondern muß eine freie Entwicklung des innern Keimes sein.[1] Allein näher betrachtet schließt auch die nur nicht abstract prädestinatianisch gehaltene Lehre von der Unverlierbarkeit des Gnadenstandes nicht aus, daß die Beharrung im Glauben sich durch die geordneten, geeigneten Media vermittle; und so müßte doch der wahre Glaube entweder von Anfang an so geartet sein, daß er auch für seine natürliche Nahrung durch das Wort Gottes in der h. Schrift empfänglich wäre und die Hand darnach ausstreckte, oder wäre er nicht der zum Beharren und Seligmachen bestimmte Glaube. Kann also auch die Berufung auf die Unverlierbarkeit der Gnade die Frage nicht abschneiden, sondern läßt sie noch unentschieden, ob nicht doch die Schrift auch für den Wiedergeborenen bleibende Bedeutung habe: so müssen wir uns schon entschließen auf sie einzugehen. Die gewöhnliche Antwort nun ist (in Parallele mit der Antwort der Form. Conc. gegen die unserem Fall entsprechende Form des Antinomismus): „der Wiedergeborene ist noch dem Irrthum wie der Sünde unterworfen, beide bedingen und stärken sich. Der Wiedergeborene ist nicht zu denken als ein Fertiger in diesem Leben, noch auch als ein Keim neuer Persönlichkeit, der rein und frei von allem Hemmenden und Verunreinigenden sich entfaltete, sondern bildet eine Lebenseinheit mit dem alten Menschen; und bewältigt auch dieser nicht den Keim des neuen Lebens, wie er ja vielmehr principiell getödtet ist, ja muß er vielmehr ihm sofort durch seine Regungen die Anzeige werden von den noch zu erobernden Lebensgebieten, also, herabgesetzt zum negativen

[1] Ich freue mich, hierin mit Reuter zusammenzustimmen. Abhandlungen zur systematischen Theologie 1855.

Impuls, auf seine Weise mitwirken, daß die neue Lebenskraft ihn überwindet, und nie ruht, sondern sich rascher entfaltet im Kampfe: so wird doch der neue Mensch die positive siegende Kraft nur durch stete Erneuerung seiner selbst behaupten, und zu dieser Erneuerung ist die Züchtigung und Warnung wie die Belebung und Anregung durch das rein Christliche außer ihm Bedürfniß, ebendamit aber dem formalen Princip auch für den Wiedergeborenen seine bleibende Bedeutung gesichert". Oder, etwas anders gewendet, kann man sagen: „Dasselbe was den Neophyten gezeugt und geboren hat, das Wort in Verbindung mit dem h. Geist, muß ihn auch erhalten und nähren". Es sei ferne von uns, den Segen, der aus der Gemeinschaft mit dem apostolischen Worte und mit der christlichen Kirche uns zufließt, verringern zu wollen. Aber offenbar ist, daß diese Antwort jene Mystiker und Fanatiker, die dem materialen Princip unserer Kirche, wenn auch aus Inconsequenz, treu blieben, nicht befriedigt habe. Und sie konnte es nicht. Denn wenden wir den gewohnten Prüfstein auch hier mit aller Schärfe an, und fragen, würde die neue Persönlichkeit nothwendig untergehn, wenn sie der Nahrung durch das Schriftwort oder das Wort der Kirche entbehrte, d. h. würde auch hier das materiale Princip, (der gestiftete Glaube) wenn es dieses Wortes verlustig wäre, oder überhaupt ohne dasselbige nothwendig selbst zerfallen? so fühlen wir wohl, daß hier der Fall ein andrer ist. Denn sehen wir auch davon ab, daß im Jenseits die Erhaltung der Gemeinschaft mit Christo auch ohne Schrift besteht: so können wir uns doch nicht vorstellen, daß wenn Einer, kurz nachdem er zum Glauben gekommen, der Schrift ja auch der Gemeinschaft mit der Kirche beraubt würde, er darum seinen Glauben verlieren müßte, sondern er könnte ihn nähren und stärken im Gebete und Verkehr mit Christo, den er im historisch ihm vermittelten Glauben erkannt und ergriffen hat. Und der h. Geist könnte ihn fortwährend züchtigen und mehr und mehr erleuchten und beleben; denn für Alles dieses bedarf es ja nur der Erinnerung an das, was ihm im Glauben einmal für immer gegeben, und in demselbigen sicher ist. Nur der Entwicklung des aus Gott geborenen Keimes *aus sich* heraus bedarf es *schlechthin*, wie ja auch auf jeden Wiedergeborenen innerhalb der Christenheit nur dadurch gewirkt werden kann, daß der neue Mensch dahin gebracht wird, *sich selbst* nach seiner empirischen

Wirklichkeit zu strafen und zu richten, und durch das neue Princip in ihm das alte zu dämpfen, äußerlich aber dem neuen Menschen Nichts zugesetzt werden kann. Nehmen wir also die Sache genau, so läge in der genannten Ableitung der Nothwendigkeit und der bleibenden Bedeutung des formalen Princips eine Leugnung der Selbständigkeit des materialen Princips verborgen, die uns, wie wir oben sahen, weiter verfolgt, auch um das formale brächte. Zum bene esse des Glaubens möchte es gehören, daß er auch des segnenden Umganges mit dem Schriftwort u. s. w. nicht entbehre: die bleibende Bedeutung desselben für das esse des Glaubens wäre noch unerwiesen.

Zu einer andern Ableitung könnte die Erwägung einladen, daß ja der echte Glaube durch das Medium des formalen Princips (ob mittelbar, d. h. durch das lebendige Wort der der Schrift getreuen, sie als Norm anerkennenden Kirche, oder unmittelbar durch das Hören oder Lesen des Schriftworts, ist hier gleichgültig), entstanden sein muß, und daß ihm dieses das historische Moment, die geschichtliche Wirklichkeit der Menschwerdung des Logos zugeführt hat, mit deren Erkenntniß er erst christlicher Glaube ward. Von seiner Entstehungsweise nun muß er doch die Spuren an sich tragen, also durch sich selbst hinausweisen auf Dasjenige, ohne das er nicht wäre, was er ist. Allein könnte nicht gesagt werden, daß die Leiter für den nicht mehr nöthig ist, der eine Höhe erstiegen hat? Könnte es sich nicht mit der Schrift so verhalten, wie nach seiner Weise Fichte von Christo meint, daß er nicht neidisch sei auf seine Hoheit, sondern darin seine Größe finde, wenn er zur Freiheit führe? Es gehört auch in der That unleugbar zur christlichen Freiheit das Hinausgehen über die Schrift in dem Sinne wenigstens, daß, wer nur im Lesen derselben begriffen ist, nicht über die Contemplation hinaus zum Gebete im engern Sinn, d. h. zum freien persönlichen Verkehr mit Gott in Christo kann gekommen sein: und umgekehrt, wer, wie der Gläubige, in dieser Lebensgemeinschaft steht, der geht auch aus dem Bande der Schrift als einem ihn äußerlich leitenden heraus, muß eignen Schrittes gehen, „im Geiste wandeln" lernen. So nennt auch der Herr vor seinem Hingange seine Jünger noch „Kindlein"; und nach Verlust seiner empirischen Erscheinung sind sie zuerst noch „Waisen". Freudig zeugende Männer sind sie erst, seit namentlich sein Tod sie zur Unterscheidung der empirischen, niedrigen,

und einer höhern geistigen Auffassung Christi auf negative Weise genöthigt, das Pfingstfest aber nach der Auferstehung sie zu der letzteren befähigt hat. Was nun für die Jünger die äußere Erscheinung Christi war, das ist für die Kirche das besonders in der Schrift treu bewahrte Bild Christi: und war es für die Jünger gut und nöthig, daß er hinging, und sie über die äußere Auffassung hinaus zur geistigen kamen, in der er allezeit bei ihnen war und näher als zuvor: so ist auch das Hinausgehen des Glaubens über die Schrift zu Christo selbst und seiner geistigen Gegenwart ein nothwendiges Moment in der freien, neuen Persönlichkeit. Hat sie ihr Werk vollbracht, Führerin zu Christo zu sein, so muß sie relativ zurücktreten, sonst wird sie eine Scheidewand, die ein Band zu sein bestimmt war. — So führt auch diese Ableitung nicht weiter, und man kann nicht einmal sagen, daß die Schrift auch in dem Gläubigen doch noch fortdauernde Existenz habe durch die Vorstellungen und Ideen, die sie erweckte und deren Gedächtniß der Glaube treu bewahre. Denn es ist zu unterscheiden zwischen Gedächtniß und Erinnerung: was nur erst im Gedächtniß ist, das ist freilich noch ein Aeußeres und es dauert darin das formale Princip fort, nur gleichsam verpflanzt an einen andern Ort; auf den geistigen Boden der Vorstellung. Aber daß solche „Schrift im Gedächtniß" sei, das gehört nicht zum Wesen des Glaubens, indem weder der Gedächtnißschwache darum aufhört eine christliche Persönlichkeit zu bleiben, wenn er sie einmal war; noch die Schrift im bloßen Gedächtniß zur Vollkommenheit des Glaubens gehört; sondern in dem Maaße ist der Glaube ja noch nicht da, als der christliche Gehalt nur erst jene äußere Heimath in ihm hat. Wogegen, ist die Erinnerung oder Verinnerlichung des Inhaltes im Glauben da, das formale Princip ebendamit aufgehört hat, ein ihm nur Aeußerliches zu sein.[1] Und so wären wir auch durch diese Ableitung nur erst dahin gekommen, daß freilich die Schrift nach ihrem Inhalte im Glauben als innere Regel fortdauert. Aber ihre bleibende objective Bedeutung dem Glauben gegenüber wäre noch unerwiesen. Und doch ist es um diese zu thun; denn auch die Antinomisten und Fanatiker leugnen das

[1] Ja auch überhaupt ein ihm Aeußeres von bleibender Bedeutung, wenn es keine andere Begründung für diese gibt.

nicht, daß das Gesetz und überhaupt der Schriftinhalt als innere Regel, d. h. umgesetzt in geistiges Eigenthum fortdauern müsse.

Dennoch kann uns das Gesagte auf die rechte Spur helfen. Es käme darauf an, mit Anerkennung der Selbständigkeit des materialen Princips oder der freien christlichen Persönlichkeit doch in dieser selbst den Punkt nachzuweisen, der sie mit dem formalen Princip bleibend zusammenschließt; so daß sie nicht die sein müßte, die sie ist, mithin sich selbst aufgäbe, wenn sie das formale Princip abstoßen wollte. Es scheint das eine harte Anmuthung, daß die Freiheit sich selbst die relative Abhängigkeit von einer Norm erweise. Allein es werde gleich bevorwortet, daß die Aufgabe nicht sein kann, für den Wiedergeborenen dasselbe Verhältniß zum formalen Princip zu erweisen, wie für den Unwiedergeborenen. Für diesen ist es eine nicht blos äußere, sondern äußerliche, d. h. annoch fremde Norm, gültig an sich, ob er sie auch nicht anerkenne, denn sie verzeichnet das Lebensgesetz geistiger Gesundheit, des Heils und der Vollendung, das für ihn noch nicht ein immanentes geworden ist. Den Gläubigen dagegen ist es zwar immanent geworden, auch oben bereits zugestanden, daß im Keim des Anfangs schon die Totalität beschlossen liege, so daß die Aeußerlichkeit der Norm (wie auch die Sünde) principiell aufgehoben ist. Auch ist zugegeben, daß die Entfaltung dieses Keimes nur durch den freien, innern Trieb im h. Geiste schließlich gedeihen kann, möglicher Weise ohne neue Einwirkung der Schrift so Vieles diese auch noch in sich tragen möchte, was noch nicht actuell innerlich ist. Aber das Alles zugestanden ist doch der Zusammenhang des materialen Princips mit dem formalen auf jeder Stufe ein unauflöslicher, wenn auch auf jeder etwas anders bestimmt je nach der Beschaffenheit des formalen Princips.

Das nemlich muß hier gleich bemerkt werden, von den beiden Gliedern des Verhältnisses hat das formale etwas Wandelbares an sich, während das materiale wenigstens darin sich selbst gleich bleibt, daß es nur entweder da sein kann oder nicht, und ist es da, bei allen und auf allen Stufen dasselbe ist — die Kindschaft Gottes in Christo oder die neue, freie Persönlichkeit; und wenn wir die bleibende Bedeutung des formalen für das materiale behaupten, so soll das sich nicht erstrecken auf das Wandelbare, sondern auf Dasjenige, was das Wesen

des formalen im Unterschiede vom materialen Princip ausmacht. Zum Wandelbaren sei aber nicht bloß dieses gerechnet, daß jede Zeit, die in Exegese und Kritik nicht lässig ist, einen von allen früheren vielfach verschiedenen Text und Textsinn sich erringt, ja auch den Umfang des im strengen Sinn Kanonischen innerhalb der Schrift alten und neuen Testaments namhaft anders, als die frühere, bestimmt, wie die Geschichte zeigt: sondern auch dieses, daß das Verhältniß des formalen Princips zur Kirche oder zur lebendigen Tradition in verschiedenen Zeiten und Stufen ein anderes sein kann, ohne daß darum das formale Princip je aufhörte, mit Demjenigen was sein Wesen als formales ausmacht, selbständig dem materialen gegenüber zu stehen.

Die katholische Polemik liebte es stets, die Unsern, wenn diese die Nothwendigkeit und Selbständigkeit des formalen Princips der Schrift behaupteten, dadurch in Verlegenheit setzen zu wollen, daß sie sie auf die Zeit des Anfangs der christlichen Kirche hinwies, wo ohne neutestamentlichen Canon eine sichere Lehrtradition und eine blühende Gemeinde vorhanden gewesen sei. Die Unsern entgegneten [1] richtig, daß die Kirche des Anfangs der Substanz nach Dasselbe gehabt habe, was wir sicher nur noch an der Schrift besitzen, womit nicht bloß die wesentliche Identität des materialen Princips bei der Verschiedenheit der Zeiten der Kirche, sondern auch des formalen gemeint war — so wenig auch dieser Gedanke bei der Gestaltung der Inspirationslehre der altorthodoxen Dogmatik festgehalten blieb, die das Wandelbare am formalen Princip wenig oder gar nicht vom Wesen desselben unterschied, daher mit diesem auch jenes in ihrem Beweise mit in den Kauf nahm. Erwägt man jenes von den Katholiken vorgehaltene Factum recht, so hat die protestantische Kirche anzuerkennen: es kann dem formalen Princip, auf dessen Selbständigkeit und stete wesentliche Bedeutung neben dem materialen es uns ankömmt, nicht wesentlich sein, in allen Zeiten in schriftlicher Verzeichnung vorzuliegen. Denn sonst freilich wäre eine Zeit gewesen, wo christlicher

---

[1] Quenstedt, Syst. Theolog. 1702, S. 93, I. Observ. Quando Pontificii argumentantur in hunc modum: Ecclesia est antiquior scriptura, ergo majorem habet autoritatem etc. Resp.: Distinguendum inter Verbum Dei in Scripturis propositum et ipsum scribendi actum, sive inter scripturae substantiam, quae est Verbum Dei, et hujus accidens, quod est scriptio.

Glaube war ohne formales Princip, und eine Zeit wäre zu erwarten, in der Vollendung der Dinge, wo kein formales Princip mehr sein würde. — Was sollte das auch für einen Unterschied machen, ob das apostolische Wort mündlich durch Länder und Städte getragen wurde, oder schriftlich? Ja, was sollte das für einen Unterschied machen, ob ein Apostel oder ein Anderer das Wort verkündigte, wenn es an ihm selbst dasselbe war? So hat schon in den Uebersetzungen jedes Volk das apostolische Wort in seinen Mund genommen, und es ist doch dasselbige apostolische Wort. So wäre, wenn die Kirche rein und glaubensfrisch das apostolische Wort nähme, und gestaltete es in freier stets erneuter Produktion aus sich heraus, und verkündigte es in ganz andern Worten zwar als die Apostel, aber in demselben Geist und Sinn, das apostolische Wort dennoch da, und auch ohne schriftliche Verzeichnung desselben hätte der Glaube wie in den ersten Zeiten, an dem treu überlieferten apostolischen Worte, wenn nicht Anderes hindert, sein formales Princip.

Das Ausgeführte dürfte hinreichen zu dem Beweis: 1) daß wir weder um der Zeit des Anfanges der christlichen Kirche, der ohne Schrift war, noch um der Zeit der Vollendung willen, die ohne Schrift sein wird, uns von dem Satze, den wir mit der Kirche vorläufig aufstellen und sogleich beweisen werden, brauchen abtreiben zu lassen: „das materiale Princip hat zu allen Zeiten nothwendig zur Seite das formale Princip, in einer von jenem Innern (dem materialen) unabhängigen, objectiven und reinen Darstellung des Christenthums, und nie kann auf Erden die Zeit kommen, wo der Glaube das formale Princip schlechthin absorbirte, etwa dadurch, daß er den Inhalt der Schrift ganz und gar in sein innerstes Eigenthum verwandelt, also die ihm verheißene Vollendung erreicht. Vielmehr das Substanzielle der Form (nicht der Inhalt bloß) des formalen Princips wird von dem Glauben selbst als ein relativ Selbständiges zu allen Zeiten vorausgesetzt, und er weist darauf als ein ihm Objectives durch sein inneres Wesen hin." 2) Aber dieser Satz — der sofort zu erweisen wäre — läßt sich nur behaupten, wenn das Substanzielle der Form des formalen Princips vom Wandelbaren derselben unterschieden wird. Daher es denn auch ein Fehlgriff ist, wenn man, diese Unterscheidung vernachlässigend, die Nothwendigkeit und wesentliche

Bedeutung des formalen Princips auch für den Glauben, so zu erhärten sucht, daß man voreilig das Wandelbare, wozu außer dem übrigen Genannten auch das schriftliche Verzeichnetsein des Evangeliums gehört, mit hereinnimmt, den schriftlichen Kanon mit dem formalen Princip schlechthin identificirend. Vielmehr wird hiernach zuerst auf Grund einer tüchtigen Unterscheidung des Wandelbaren vom Substanziellen der Form des formalen Princips, dies letztere Substanzielle, nach seiner Selbständigkeit ebenso im materialen Princip selbst zu begründen sein, wie oben S. 54—63 im formalen die Selbständigkeit des materialen begründet ward. Sodann aber werden zweitens die Formen aufzusuchen sein, die das formale Princip haben kann ohne Alteration oder Verkürzung, und welche Form es für gewisse Verhältnisse haben muß, um überhaupt für diese Princip zu sein, die ihrerseits auch des materialen Principes verlustig gingen ohne das formale. Und hier erst, wie man sieht, nachdem jener Unterbau gewonnen sein wird, ist bei dem Ziele, darauf die protestantische Kirche ausgeht, anzulangen, nemlich der schriftlichen Form des formalen Princips Dasjenige zu Gute kommen zu lassen, nun in richtigem Umfang und richtiger Begrenzung, was von der Nothwendigkeit und wesentlichen Bedeutung des formalen Princips überhaupt für das materiale etwa erwiesen ist.

Und nun nach dieser vorläufigen Verständigung zur Sache, die uns hier zunächst angeht! Läßt sich, so wäre jetzt die Frage zu stellen, aus dem Wesen des Glaubens selbst nachweisen, daß ihm stets eine relativselbständige objective reine Darstellung des Christenthums als formales Princip, in welcher Form es sei, gegenüberstehe, damit er sich selbst habe, und Glaube sei? Daß in dieser Stellung der Frage richtig das Substanzielle der Form des formalen Princips bezeichnet sei, ist leicht zu sehen. Denn daß die Darstellung eine lautere, d. h. wirklich echt christliche sei, das wird allgemein zum formalen Princip als Erforderniß gerechnet; dagegen, daß diese Darstellung eine schriftliche sei, das kann nicht zum voraus behauptet werden, sondern nur dieses wäre zunächst zu erweisen, daß sie irgendwie verläßlich und treu gegeben sein müsse. Auch das kann nicht zum Wesentlichen des formalen Princips gerechnet werden, daß der auf der anderen Seite ihm gegenüberstehende Glaube ihm inadäquat sei, sondern das formale Princip hat es vielmehr mit

all seinem Wirken darauf abgesehen, daß es selbst nach seinem Inhalt vollkommenen Wohnsitz im Glauben gewinne, nach seinem Inhalte also aufhöre, nur äußere Norm des Glaubens zu sein, der ja den Inhalt völlig in sein Eigenthum zu verwandeln und damit die Norm sich immanent zu machen hat. Sondern nur dies ist unser Satz: es kann und darf diese Intussusception des formalen Princips nie dahin kommen, daß dieses selbst aufhöre in Selbständigkeit neben dem Glauben zu existiren, und weiter: es sei Das nicht irgendwie durch ein äußeres Verbot, sondern durch das Wesen des Glaubens selbst verboten.

Wenn aber so das Wesen des formalen Princips, wodurch es sich vom materialen zu unterscheiden hat, weder der Inhalt sein kann, denn es gibt kein Wort Gottes, das nicht auch der Glaube in sich aufnehmen und tragen soll, noch eine bestimmte, sei es bloß schriftliche, oder bloß mündliche Form, denn es kann in beiden dasselbe formale Princip sein: so muß der wesentliche Unterschied des formalen Princips von dem andern entweder darin bestehen, daß jenes nach seinem Wesen nichts ist als die dem Glauben objective, reine und von ihm unabhängige Darstellung des Christenthums, oder es giebt keine wesentliche und bleibende Bedeutung des formalen Princips für den Gläubigen.

Daß nun das formale Princip nach dem Substanziellen seiner Form, d. h. also, daß das stete Vorhandensein einer treuen dem Glauben objectiven Darstellung des Christenthums, vom Glauben selbst stets verlangt werden müsse (welche objective Darstellung dann nach Umständen zur äußern Norm und zur Schrift werden wird), muß wohl am leichtesten erhellen, wenn wir als leuchtende Analogie die Phänomenologie des Bewußtseins überhaupt zu Hülfe ziehen. Das Kind, ans Licht der Welt geboren ist zwar Mensch, aber noch nicht Ich, Persönlichkeit. Zum Wesen des Menschen gehört aber die Persönlichkeit, so sehr, daß wir das Kind im strengen Sinne nur Mensch nennen mit Rücksicht auf das künftig hervortretende, nunmehr noch schlummernde Selbstbewußtsein. Dieses Selbstbewußtsein nun, womit es erst actuell Mensch zu sein beginnt, vermittelt sich ihm bekanntlich durch die Unterscheidung eines Objectes (Du) von dem Ich; und diese Unterscheidung setzt voraus einerseits die Einwirkung des Objectes, andererseits die durch diese Einwirkung erregte und gesteigerte Selbstbehauptung des menschlich gearteten Wesens,

das sich nun, wenn die Zeit erfüllet ist, mit Einem Nu sowohl in sich zusammenschließt als eine Totalität, und sich als Ich weiß und ausspricht, als auch ebendamit sich zurückzieht aus der objectiven Welt, — in die es dahingegeben und träumerisch verloren war, so lange es sich selbst noch nicht hatte, — und sich von ihr relativ abscheidet, denn es hat in sich selbst einen sichern Punkt, eine feste Stätte gewonnen. Und diese Selbstunterscheidung des Ich von dem Objectiven schließt auch seine Befreiung von demselben principiell in sich. Eben so sagten wir, (S. 66 f., 74 f.), daß die höhere Persönlichkeit im Christenthume eher nicht vorhanden sein kann, als bis die christliche Objectivität das Ihrige gethan, und den auf Christum geschaffenen Geist in Kraft des heiligen Geistes dermaßen ergriffen und umgebildet hat, daß er vermöge desselben Geistes Beides mit Einem Act vollbringt, sich zusammenschließt in sich als eine selbständige neue Persönlichkeit, und sich unterscheidet nicht bloß von der äußern Welt, in der er vergeblich suchte nach der höhern Persönlichkeit, sondern auch von der christlichen Welt, an die er, da er das Höhere auf gutem Wege zu suchen begann, noch unfrei dahingegeben war, und weiß sich nun als einen Selbständigen ihr als einem Objectiven gegenüber.

Aber die Unterscheidung des Subjects vom Object im allgemeinen menschlichen Bewußtsein und die Befreiung jenes von diesem, womit es zuvor unfrei verflochten war, schließt keineswegs Das in sich, daß das Ich, nun es einen festen Punkt an sich selbst hat, in sich beharre, die Objectivität der Welt theoretisch oder praktisch negire, um akosmistisch sich selbst als das All zu genießen, oder um vermeintlich dadurch seiner Freiheit inne zu werden und sie zu behaupten. Sondern es behauptet praktisch die Geistigkeit, die ihm an sich inne wohnt, nur dadurch, daß es, fern von einem sich in sich abschließenden Separatismus und Egoismus, sich — wie es sich zuvor in sich zusammenschloß, — also jetzt wieder frei aufschließt, sich mittheilt, und die selbständige Bedeutung der objectiven Welt — näher der Menschheit, praktisch anerkennt. Und nicht minder würde thoretisch bei einem durchgeführten akosmistischen Idealismus nicht bloß das Wissen aufhören und an seine Stelle ein leeres Denken des Denkens treten: sondern auch das Selbstbewußtsein würde wesentlich afficirt und wäre nicht mehr es selbst, wenn seine Befreiung

von der objectiven Welt die Negation derselben in sich schlösse. Vielmehr hat das Selbstbewußtsein nur Bestand und Wahrheit dadurch, daß Das, wovon es sich unterschieden und befreit hat, nicht bloß in seiner eigenthümlichen Selbständigkeit ihm gegenüber stehen bleibt, (das bliebe es auch, wenn das Subject sich negirend gegen dasselbe verhielte), sondern auch das Gegenüberstehende als ein Objectives anerkannt wird. Das Selbstbewußtsein muß mit der Objectivität als einem relativ-selbständigen Sein sich wieder zusammenschließen, sich für dasselbe aufschließen, wie es sich zuvor, um sich zu haben, mit sich selbst zusammenschließen mußte. Denn setzen wir den Fall, es wäre aller gegenüberstehenden Objectivität beraubt, — sei es durch sich selbst oder sonstwie, — so würde ihm der Widerhalt fehlen, durch welchen es fortwährend sich selbst hervorbringen muß, (der Geist ist kein Fertiges, sondern besteht in steter Reproduktion seiner wesentlichen Funktionen) und so würde mit dem Verhallen der Objectivität auch in der Erinnerung, das Selbstbewußtsein in den dämmernden Zustand zurücksinken, der das von der objectiven Welt abgeschlossene und nur in sich selbst webende Traumleben charakterisirt.[1]

Gerade ebenso verhält es sich mit dem höheren Selbstbewußtsein, dem der christlichen Persönlichkeit, das sie im Glauben an Christus gewinnt. Christus ist für die Menschheit die Objectivität der wahren aus Gott gebornen Persönlichkeit und zwar ursprünglich, er ist Gottes Sohn. Wenn nun auch die neue aus seinem Geist geborne Persönlichkeit des Menschen zu selbstbewußter Spontaneität nicht gelangen kann, ohne eine Unterscheidung ihrer selbst von der christlichen Welt, die ihr den Menschgewordenen verkündigt und darstellt, und ohne deren Zusammenschließung mit sich selbst in relativer Selbständigkeit, so fehlt doch viel, daß es zu einem Akosmismus des Glaubens kommen dürfte: vielmehr gehört zum Glauben nur ein Moment des Akosmismus, nicht die

---

[1]) Solcher Zustand ist immer noch ein Denken oder Vorstellen; dennoch ist ein solches Denken und Vorstellen ein bloß *subjectives*, und es fehlt mit dem Object sowohl die Energie der Selbstunterscheidung von demselben, als der Zusammenschließung mit ihm, durch die das Selbstbewußtsein erst ein waches, vollkommenes, in der Objectivität sich wissendes sein kann.

schlechte Negation der christlichen Objectivität. Der Glaube, der um vollkommener zu sein, alle christliche Objectivität (consequent auch Christum als objectiven) glaubte in sich zehren zu müssen, würde ein siecher auszehrender Glaube sein, denn es fehlte ihm, das Mindeste gesagt, der ihm wesentlich nothwendige Widerhalt des christlichen Selbstbewußtseins, die christliche Objectivität, und nur in der fortgehenden Spannung dieser beiden Momente erhält sich das christliche Selbstbewußtsein. So weist also der Glaube durch sich selbst hinaus auf eine christliche Objectivität, die von ihm unabhängig und selbständig, wie lebendig mit ihm zusammengeschlossen ist; und die Vernichtung ihrer Selbständigkeit wäre sein eigner Untergang. Setzen wir wieder den obigen Fall, daß ein Geist losgerissen würde von aller menschlichen, christlichen Gesellschaft, auch ohne Schrift wäre, so würde er zwar darum nicht aufhören müssen, Christ zu sein, aber doch dieses nur so lange, als er seine Einheit mit dem objectiven Christenthum als gewiß voraussetzte, und den Glauben hieran als Moment in seinem Glauben an Christus trüge. In dem Maße dagegen, als Einer seiner Einstimmung mit dem objectiven Christenthum nicht bewußt wird, fehlt auch nothwendig seinem christlichen Selbstbewußtsen die Schärfe: und in dem Maße, als der Zweifel beginnt, ob sein subjectiver Glaube auch Eins sei mit dem objectiv-Christlichen, muß auch die Sicherheit und Klarheit des Glaubens Noth leiden. Der freudige, seiner selbst gewisse Glaube besteht nicht unverkümmert, so lange noch die Möglichkeit ihn stören kann, sein Christenthum sei nur ihm subjectiv angehörig, also subjectives Meinen und Einbildung. Daß er seiner selbst sicher sei und bleibe, dazu gehört, als Schlußstein für die subjective Seite selbst, die Gewißheit darüber, mit dem objectiven Christenthum Eins zu sein. Nicht daß ihm eine äußere Auctorität erst die Selbstgewißheit gäbe; ginge er bei dieser zu Lehen, so wäre es mit seiner Freiheit, aber auch überhaupt mit der Gewißheit von der Wahrheit nichts: aber der gesunde Glaube will an ihm selbst ein nicht bloß subjectiver sein, sondern sich darin abschließen, daß er sich zugleich als objectiven vor sich selbst erweist, was nicht dadurch geschehen kann, daß er nur in sich verweilt, sondern dadurch, daß er in einer vorhandenen, ihm gegebenen christlichen Objectivität sich selbst erkennt, ebendamit aber sich anerkannt weiß von dieser christlichen Objectivität. In

der That wird auch Keiner als neuer Mensch geboren, ohne daß er in eine christliche Objectivität hineingeboren wird, oder sie in ihn, in der er ein Glied ist. Diese Objectivität ist die Welt der christlichen Realitäten, die Welt von Wahrheiten, die zugleich Thatsachen sind. Und, wie hier vorgreifend bemerkt sein mag (s. u. S. 106 f.), diese Welt idealer Realitäten oder realer Ideen existirt in doppelter Form, in der christlichen Kirche und der h. Schrift, von denen jede dem Glauben etwas Besonderes leistet, so zwar, daß nicht die Einheit mit dieser oder jener kirchlichen Gemeinschaft genügt, um des Besitzes der christlichen Objectivität gewiß zu machen, sondern dazu reicht nur das Bewußtsein der Einheit mit dem ursprünglich urkundlichen, apostolischen Christenthum aus. Die kirchliche Gemeinschaft hat dagegen die Bedeutung, daß sie das Christenthum als lebendige Größe zeigt und dadurch die Hingabe an dasselbe empfiehlt. — So wird dem Subject das letzte Moment der Gewißheit des Gnadenstandes gesichert, das er nicht entbehren kann, sondern durch seine innere Natur getrieben verlangen muß, um in dem Wechselspiel des Sicherkennens in der christlichen Objectivität und des Sichanerkanntwissens von derselben sich selbst als ein Glied eines objectiven Organismus zu erkennen, ebendamit aber sich selbst objectiv zu werden, und so dem bloß subjectiven Denken, oder der Furcht davor entnommen zu sein. Dahin zielt schon die Taufe, in der jene beiden Realitäten zusammenwirken, die ursprünglich von den N. T. Urkunden vergegenwärtigte Stiftung und die ihr dienende, lebendige Kirche. Hiermit ist also zugleich der Punkt bezeichnet, wo der subjective christliche Geist zum weitern Moment des Gemeingeistes fortschreitet, das christliche Selbstbewußtsein zum Gattungsbewußtsein, die individuelle Frömmigkeit zur kirchlichen wird, und mit dem objectiven Geist der wahren Christenheit sich zusammenschließt, mit welchem Acte erst er sein volles christliches Selbstbewußtsein erreicht, wie erst damit der h. Geist, der wesentlich Gemeingeist ist, sein Werk krönt, daß er das Subject als lebendiges, freies Glied der christlichen Objectivität einverleibt.

Hierin liegt auch die Berechtigung zu den Angriffen auf einen Glauben, der bloß im subjectiven Gefühl stehen bleibt, und sich dagegen sträubt, sich mit der christlichen Objectivität, — unbeschadet natürlich seiner innern Selbständigkeit, — zusammenzuschließen, um in ihr sich

selbst zu erkennen, ebendamit sich selbst objectiv zu werden, und sein individuelles christliches Bewußtsein zum objectiven Bewußtsein zu erweitern. Wer dies Schlußmoment im Glauben selbst verachtet, gegen den ist der Zweifel erlaubt, ob er auch vom h. Geiste, der auch ein objectiver Geist ist, getrieben sei. Ja er selbst wird, je mehr er in bloßen Gefühlen, oder in dem bloß subjectiven Bewußtsein verharrt, jemehr er damit abhängig wird von Stimmungen und zufälligen Dispositionen des Gemüthes, desto häufiger und bedenklicher in den Fall kommen, daß ihm die Gewißheit seines Gnadenstandes verloren geht; es wird ihm, wenn er nicht den angedeuteten, dem Glauben innerlich nothwendigen Weg einschlägt, die frühere Seligkeit seines Gnadenstandes mehr und mehr nur wie ein Traum, wie eine verblassende Erinnerung vor der Seele stehn, und hiermit wäre die Analogie mit dem allgemeinen menschlichen Bewußtsein durchgeführt, und gezeigt, daß wenn der Glaube nicht mit der christlichen Objectivität sich wieder aus innerem Triebe, also frei zusammenschließt, wie er zuvor, um sich selbst zu haben sich in sich zusammen- und von der christlichen Objectivität abschloß, das Selbstbewußtsein der neuen Persönlichkeit als in ein Traumleben zurücksinkt, und nur die alte Persönlichkeit activ übrig läßt. Und damit wäre erhärtet: das materiale Princip verlangt nach seinem eignen Wesen fortgehend ein formales Princip, oder christliche Objectivität. Der religiöse Geist ist mit einem wesentlichen Mangel behaftet, wenn er bloß subjectiver Art ist, wenn er nicht für sich, für das Bewußtsein von sich das Bewußtsein seiner Objectivität gewinnt, was er nur dadurch vermag, daß er sich in der Objectivität (dem nicht mehr fremden, bloß äußerlichen, wohl aber objectiv ihm gegenüberstehenden formalen Princip) wieder erkennt; und der allgemein von der Natur des Glaubens vorgeschriebene Gang, um wie subjectiver so auch objectiver Glaube zu werden, wäre nach dem Bisherigen dieser: das Moment der Objectivität wird dem subjectiven Glauben dadurch zu Theil, daß dieser mit seinem religiösen Bewußtsein (theoretisch und praktisch) eingehe in die objective christliche Welt, aus der ihm dann, nachdem sie in ihm das Ihrige gewirkt, das Bewußtsein seiner Identität mit dem Geiste der Objectivität entgegen-

strahlen muß; wie auch nur Derjenige, der an diesem Geiste Theil hat, sie verstehen kann.

Eine christliche Objectivität also muß zu allen Zeiten dem Glauben gegeben sein, oder es gibt keine Gesundheit und Integrität des Glaubens, sondern es müßte ihm stets ein wesentliches Moment seiner selbst fehlen.[1] Und da der Glaube nicht minder ein stets zu reproducirender sein muß, als das natürliche Selbstbewußtsein, so kann der Glaube nie dieser Objectivität entbehren, die ihm zwar nicht das Moment der Selbstgewißheit geben oder ersetzen kann, so wenig als die äußere Welt dem natürlichen Selbstbewußtsein die seinige; aber die ihm diejenige Voraussetzung darreichen muß, mit welcher erst die Selbstgewißheit des Glaubens sich schließlich vollendet, nämlich das Bewußtsein, nicht bloß subjectiven Spiels der Einbildung zu pflegen, oder mit dem objectiven Christenthum zerfallen, sondern mit ihm Eines zu sein.

Man könnte nun zwar denken, das Gesagte genüge nicht; denn auch der Irrthum könnte auf demselben Wege sich in sich, in einem Wahnglauben befestigen, sein Denken oder Glauben für ein objectives haltend, weil er in einer Objectivität sich wieder erkennt; auch der Irrthum findet ja die seinige. Allein nie kann sich in den Irrthum die Selbstgewißheit des Geistes wirklich hineinlegen, sondern der Irrthum setzt einen Zwiespalt in den Geist, einen Widerspruch in ihm selbst, dessen Aufzeigung die Arbeit der theologischen Wissenschaft ist, die den Irrthum widerlegt. Gibt es also gleich auch eine falsche Zusammenschließung mit einem Inhalte und weiterhin mit einer Dem entsprechenden Objectivität, so beweist das nicht, daß es nicht auch eine wahre gibt. Und diese behauptet der Glaube zu sein, erbötig, dem Widersprecher, der ihm Widersprüche aufzeigen möchte in ihm selber, verantwortend Rede zu stehen. Und da jetzt so Manche die geistige Freiheit, die der Glaube von sich rühmt, für incompatibel erachten mit seinem treuen Hängen an einer Objectivität, an einem Geschichtlichen — nicht als Gewesenem, sondern als zugleich Seiendem — so möge als eine Verantwortung des echten sowohl freien als treuen Glaubens auch Das gelten, was wir gezeigt haben,

[1] Hierin liegt auch das innere, organische Verbundensein des Glaubens mit der Geschichte.

nämlich der Nachweis, was der Glaube zu seiner Integrität bedarf, was ihm gegeben sein muß, damit er sei und bleibe, was er ist. Wenn selbst der Irrthum nach einer Objectivität greift, die ihm zur Bestätigung dienen soll, so ist er uns nur eine Bestätigung des angedeuteten allgemeinen Grundgesetzes menschlicher Natur.

Ferner könnte man denken, durch das Gesagte sei für die Begründung des formalen Princips in dem materialen noch zu wenig gethan. Denn nicht einmal zu einer Norm, als welche unsere Kirche das formale Princip anerkennt, haben wir es gebracht, geschweige denn dazu, die h. Schrift als die bleibende christliche Objectivität aufzuzeigen, daran und darin sich erkennend des Gläubigen Glaube erst seine Integrität gewinne. Allein daß eine christliche Objectivität dem Glauben gegeben sein muß, wenn er überhaupt sollte zur Weltüberwindung gegründet werden, d. h. wenn überhaupt ein Christenthum sein sollte, Das haben wir nachgewiesen; und auch daß sie irgendwie und irgendwo wirklich da ist, das folgt schon aus der Genesis des Glaubens, den man noch nirgends von selbst hat aufwachsen sehen, sondern nur aus dem Samen des von außen an den Menschen kommenden, also selbst eine Objectivität bildenden Wortes. Welches diese Objectivität, die vorhanden sein muß und vorhanden ist, sei, sollte hier noch nicht besprochen werden, — es soll davon noch später die Rede sein, — hier aber genügt uns, den Glauben auch nachdem er geboren ist, durch sein inneres Wesen vor die christliche ihm homogene Objectivität gestellt und seine freie Anerkennung der von ihm unabhängigen, selbständigen Bedeutung derselben deducirt zu haben. Was aber die normative Kraft dieser christlichen Objectivität betrifft, so mußte freilich hier, wo wir in dem Glauben überhaupt, (also auch in demjenigen, der nicht bloß alle seine Integrität konstituirenden Momente, sondern auch jedes dieser Momente in vollkommener Weise hat) die Anerkennung des formalen Princips als nothwendig nachzuweisen hatten, auch der Fall berücksichtigt werden, wo der Glaube dem Inhalte des formalen Princips adäquat wäre, also letzteres für denselben nicht mehr äußere, objective Norm sein kann, indem es ja nur durch seinen Inhalt Norm ist. Aber damit ist nicht ausgeschlossen, sondern bereits mit erwiesen, daß jene christliche Objectivität, worin sie auch bestehe, gerade insoweit, als sie durch ihre innere Vollkommenheit den

Glauben überragt, für denselben auch Norm sei. Muß er sie, durch sein inneres Wesen getrieben, anerkennen in ihrer Unabhängigkeit und Selbständigkeit, muß er, um sich in ihr zu erkennen, und dadurch objectiver Glaube zu werden, sie erkennen wie sie an ihr selbst objectiv geartet ist, und darf er nicht sich in sie hineinlesen, wenn nicht sein Objectiv-Werden, sein sich in einem Andern Erkennen zu einer bloßen Selbsttäuschung werden soll: so liegt andererseits, wenn er wirklich christlichen Glaubens Art hat, in dieser sowohl die Befähigung, dies Andere seiner zu verstehen, das aus demselben Geiste stammt, als auch die freie Lust, sich darin wiederzuerkennen; nicht minder auch die Befähigung und die freie, neidlose Lust, das Höhere, Ragendere, was ihm etwa die christliche Objectivität vorhält, das über das Maß seiner Glaubenskraft und Reinheit vielleicht weit Hinausgreifende als solches zu verstehen, denn es ist doch nur ein Höheres derselben Art, es zu bewundern und zu lieben. Diese Ehrfurcht vor dem Größeren, Göttlicheren, und die göttliche Freiheit des protestantischen Christen schließen einander so wenig aus, daß letztere vielmehr in dem Tribut, den sie dem Großen darbringt, sich selbst bestätigt, beweist und steigend befreit. Und wiederum ist erst diejenige Anerkennung einer geistigen Größe eine wahre Verherrlichung (*δόξα*) derselben, die nicht von einem Knechte, sondern von einem Freien dargebracht wird, (vgl. Luth. W. W. v. Walch VIII. 2398. XI. 2338 f.).

Wir haben im Bisherigen das materiale Princip im formalen selbst begründet gesehen, aber nicht minder auch das formale im materialen. So stehen sie also nicht lose neben einander, daß eines das andere entbehren könnte, sondern jedes derselben hat das andere an sich, oder richtiger: weist durch sich selbst auf das andere zurück. Jedes der beiden steht relativ selbständig dem andern gegenüber; und doch ist jedes auch wieder von dem andern abhängig: jedoch ist diese Abhängigkeit keine äußere; sondern wie jedes durch sein eigenes Wesen genöthigt ist, das andere zu relativer Selbständigkeit zu entlassen, so ist in jedem doch wieder nur die andere Seite seiner selbst. So stützen und tragen sie sich gegenseitig, sind stark durch einander, aber jedes für sich schwach ohne das andere. Wer, wie der Supernaturalismus es mit dem formalen, Andere es mit dem materialen versuchen, nur auf Einem der Principien das protestantische System aufbauen will, das andere also subordinirt,

wenn überhaupt anerkennt, der hat auf Sand gebaut: sein Princip trägt nicht das Gebäude, aber nur, weil jenes von Anfang an, schon für sich, verkehrt aufgefaßt ist; sonst wäre die Selbständigkeit auch des anderen, und die Zusammengehörigkeit beider anerkannt. Und wer (wie Strauß z. B. mit dem formalen verfährt,[1]) nur eines der beiden, losgerissen von dem andern, oder auch beide, aber jedes in seiner Isolirtheit von dem andern angreift, der hat noch nichts gegen das protestantische Princip vorgebracht, sondern schlägt sich unbewußt mit einem Gegner des reinen protestantischen Princips, dient also letzterem, wenn auch wider Willen. Und wenn sich nun so die Prinzipien unserer Kirche fester als zwei Zwillingsbrüder umschlungen halten, und von einander nicht lassen wollen, noch können, so dürfte darin wenigstens eine gute Vorbedeutung dafür liegen, daß auf dem Grunde den sie miteinander kunstgerecht legen, auch ein festes Gebäude zu erbauen sei, wenn es nicht an verständigen und fleißigen Händen fehlt, ohne daß es eines weiteren, ihnen coordinirten Princips bedürfte. Der angeblich tödtliche Stich in die Achillesferse des protestantischen Systems, wenn sie je zu finden ist, dürfte bis jetzt nicht geschehen sein, sondern ein Phantom getroffen haben zum Frommen von diesem: die Ferse des Protestantismus aber noch stark sein (Gen. 3, 15). Und wie seinem Namen der weltgeschichtliche Fortschritt der Menschheit anvertraut ist, so darf er auch jene Verheißung auf sich beziehen, die eine Verheißung des Kampfes zwar, aber auch des Sieges ist. — Findet so eine unauflösliche unio zwischen beiden Principien statt, wenn schon ohne Verlöschung ihres Unterschiedes, so reizt eine solche unio, höher hinaufzusteigen, und eine lehrreiche Parallele zu ziehen, zwischen ihr und zwischen derjenigen unio, zu der sie sich wie das Abbild zum Urbilde verhält, wie auch die oberste Einheit zu betrachten, aus der sowohl diese Zweiheit der Principien als deren unio sich ableitet. Doch statt dessen gehen wir nun zur Erörterung der zweiten oben (S. 54) aufgestellten Fragen selbst fort: genügt die besprochene Doppelheit im evangelischen Princip, oder ist statt dieser Zweiheit eine Mehrheit, etwa wenigstens eine Dreiheit zulässig oder nothwendig? Zu dem Ende schauen wir auf ein anderes Gebiet hinaus, durch welches die hohe Bedeutung und die Verschiedenheit

---

[1] Im ersten Band seiner Dogmatik.

wie die wesentliche Zusammengehörigkeit beider Principien, besonders aber (was unsere zweite Frage angeht), daß es nicht mehr als diese zwei geben kann, von einer neuen Seite beleuchtet werden wird.

II.

Die Geschichte der Philosophie, so weit sie reicht, ist bewegt, ja man darf sagen erfüllt von dem Gegensatze des Idealismus und Realismus. Dieser Gegensatz durchläuft die mannigfaltigsten Formen und Stufen, wie auch die Glieder desselben jedes für sich betrachtet es thun. Bildet das eine derselben bis zum Extrem sich aus, ohne das andere in seinem Unterschiede und seiner relativen Selbständigkeit anzuerkennen, und will es sich für sich als das All constituiren, so schlägt das zu seinem eigenen Verderben aus. Der Realismus endet in Empirismus und Atomismus, in welchem nicht bloß die Wissenschaft, sondern das Denken selbst consequent erlischt. Der Idealismus seinerseits, wenn er das Moment der Objectivität nicht anerkennt, wird, statt Wissen zu sein — das Wissen hat einen Inhalt und Gegenstand — ein leeres Denken, das nur sich selbst und seine Leerheit zum Inhalte hat. Ganz, wie wir dasselbe Verhältniß bei den Principien unserer Kirche sahen. Wie wir aber ein jedes der letzteren falsch gefaßt sahen, wenn nicht jedes auf das andere hinausweist und zwar durch sich selbst und sein inneres Wesen: so dürfte dasselbe auch bei dem Idealismus und Realismus der Fall sein. Das rastlose Ueberschlagen von dem einen in den andern, das noch in unserer Zeit im Gegensatz zwischen Hegel und Herbart, ja innerhalb der Hegelschen Schule selbst sich zeigt, kann ein Beweis sein, daß keiner der beiden des andern entbehren kann, sondern ihn zu suchen durch seine eigene Natur genöthigt ist. Die wahre Versöhnung der beiden aber, die der philosophische Geist der Menschheit sucht, wird dadurch bedingt sein, daß nicht eine schlechte Mischung beider veranstaltet, ebensowenig aber auch bei einer Ansicht beharrt werde, die nur scheinbar den andern als relativ selbständiges Moment anerkennt, etwa so daß sie die Gestalt des andern wie ein Kleid um sich legt, — wie vielleicht Berkeley mit dem idealistischen, Hegel mit dem realistischen Momente, oder der Objectivität, es gehalten haben dürfte. Sondern darauf wird es ankommen, daß das idealistische

und das realistische Moment des Wissens zu einer Form gebracht werden, in der jedes durch sein eignes Wesen auf das andere als ein selbständiges zwar, aber auch in wesentlicher Einheit mit dem andern stehendes hingewiesen ist.[1] Ja die Parallele greift noch weiter. Das theologische Material-Princip entspricht dem idealistischen Moment im Wissen, und vertritt primär die Seite der Subjectivität; das formale dem realistischen Moment und vertritt ebenso die Seite der Objectivität,[2] so daß man

---

[1] Schleiermacher, System der Sittenlehre § 23, S. 13. „Wissen und Sein gibt es für uns nur in Beziehung auf einander; vgl. § 47—50, § 57. 58, wo er die zwei Erkenntnißweisen des Seins, die empirische oder beachtende, und die beschauliche, speculative unterscheidet, die auf dem religiösen Gebiete dem historischen Glauben und dem rechtfertigenden (Fides divina) analog sind. Dialectik § 108, 109, 115, 118, 119, 122, 132—137.

[2] Auch de Wette, Dogmatik der evang. luth. Kirche 1821 S. 30f. § 21 spricht von einem objectiven und einem subjectiven Principe. „Das Princip des Protestantismus als Erscheinung (objectives Princip) ist die Lehre von der freien Gnade Gottes in Christo und der Rechtfertigung durch den Glauben, oder von der Erlösung und Versöhnung". „Das subjective erzeugende Princip ist Selbständigkeit, Wahrheitsliebe, Regsamkeit des Gewissens, sittlicher Ernst". Endlich, man sieht nicht deutlich, ob als eigenes Princip, stellt er in die Mitte „die Kritik, oder das Bestreben der Rückkehr zur ursprünglichen Offenbarung", worunter Twesten, Vorlesungen, 3. Aufl. Bd. I, S. 274ff. das formale Princip versteht, welches mit dem materialen auch objectiven zusammen das objective Princip unserer Kirche bilde. So sähen also de Wette und Twesten mit uns in dem formalen ein Objectives; aber sie nennen auch das materiale ein rein Objectives, verstehen darunter eine Lehre, und stellen ihm die „Selbständigkeit, Wahrheitsliebe" u. s. w. als Subjectives gegenüber. Daß man unter dem materialen Princip, soll es selbständig sein, nicht sowohl eine Lehre, als ein Sein, und zwar ein geistiges, ein Bewußtsein von diesem Sein, oder die fortgehende christliche Thatsache verstehen muß, wenn man nicht wieder an dem materialen Princip eine bloße Lehrnorm, die möglicher Weise nur äußerlich gegeben wäre, haben, d. h. wenn man nicht bei dem bloß formalen stehen bleiben will, ist oben zu zeigen gesucht, Anm. 2 S. 66. Indem die Genannten dann weiterhin noch ein besonderes subjectives Princip aufstellen, dem freilich mehr Einheit zu wünschen wäre, als der de Wette'sche Ausdruck hat, — verfahren sie allerdings besser als Tittmann, Opusc. 1833, No. XXI, de summis principiis Augustanae confessionis, S. 345—364, der zwar von zwei Principien spricht, aber die Freiheit mit der Schrift übel vermittelt, ja jene kaum oberflächlich berührt. Zwar nennt er S. 348, 358 das materiale Princip summum principium, seu decretum, ex quo reliqua omnia pendent, in quo summa totius Evangelii continetur. Auch er versteht aber darunter die Lehre von der Rechtfertigung, läßt ferner nicht nur unerörtert, woher diese summa komme, ohne die, d. h. ohne deren lebendiges Vorhandensein im Geiste doch die Schrift selbst nicht wahrhaft zu ver-

wohl sagen darf, es könne keines weiteren Moments zur Ganzheit des protestantischen Princips bedürfen, sondern in diesen beiden müßte, wenn nur die beiden Seiten gleich und vollständig zu ihrem Rechte kommen, die Vollkommenheit und Vollständigkeit der theologischen Wissenschaft, wie des Glaubens principiell beschlossen sein. Und wenn sich die ganze

stehen ist, sondern indem er S. 355 sagt: — negari non potest, hoc esse summum decretum, et *δόγμα κύριον*, qua universa ratio et causa Confessionis nitatur, divinam et certam evangelii institutionem tantum ex libris sacris Apostolorum hauriendam, cognoscendam et aestumandam esse fidemque et vitam christianam sola verbi divini auctoritate constare, so hat er jede relative Selbständigkeit des materialen Princips ausgeschlossen und in der That das formale auch zum materialen gemacht. Ist dieses recht, so ist es mit der christlichen Freiheit Nichts: aber die Folgen sind dann auch für das formale Princip verhängnißvoll, wie oben gezeigt ist. Tittmann entstellt weiterhin das Ganze so, daß er, nachdem er das formale auch zum materialen gemacht hat, dann consequent das materiale zu einem bloßen Regulativ der Lehre macht, also zu einem bloß formell-schematisirenden dabei aber selbstlosen Princip. — Die zuerst genannten Männer führen dagegen mit Recht „die Selbständigkeit" noch als ein besonderes Princip auf, als das subjective, das sie der Rechtfertigung durch die Gnade als objectivem gegenüberstellen. Allein gegründet dürfte Boon's Bemerkung in seiner Schrift S. 135 sein: principium gratiae reformatoribus non solum fuisse objectivum, verum etiam, imprimis Luthero, subjectivum, historica disquisitio satis superque nos docuit. Ja, wir sagen, enthält der Satz von der Rechtfertigung durch den Glauben nur eine objective Lehre in sich, dergleichen z. B. auch die Christologie wäre: liegt darin nicht vor Allem die Gewißheit von dem Heil in Christo, so hat der Glaube nicht das reformatorische Princip werden können. (Luther VIII, 2398 ff.). Das Objective war theilweise auch zuvor da; wie es auch vor der Reformation im weitern Sinne ein Gerechtfertigtsein gab. Aber das im Glauben gerechtfertigt-Sein — im Glauben aber ist Gewißheit, somit auch ein Wissen — und zwar allein durch den Glauben (in dem allein zeigt sich zum erstenmal das klar ausscheidende Selbstbewußtsein des Glaubens), ist der reformatorische Fortschritt gewesen, der sofort auch die Lehre von der Rechtfertigung und fides umgestaltet hat, und den die katholische Kirche bis jetzt nicht zu machen vermochte. Muß also die „Selbständigkeit" oder das subjective Princip der Genannten, schon in's materiale Princip aufgenommen werden, ja bildet es darin die Hauptsache, so ist das materiale Princip richtiger subjectives Princip zu nennen, wobei sich von selbst versteht, daß darunter die „neue" Persönlichkeit gemeint ist. Die Sicherheit aber, daß nicht eine falsche Freiheit sich unter dem Namen der protestantischen geltend mache, ist uns noch nicht damit gegeben, daß man das subjective Princip der Selbständigkeit neben die Lehre von der Rechtfertigung, sondern nur dadurch, daß man es in diese Wahrheit hinein stellt und die Rechtfertigung des Menschen vor Gott mit seiner ebendamit wahren Selbständigkeit zusammenschließt. Beides ist schlechthin untrennbar, denn es ist Dasselbe, nur das Einemal als wiedergebärende That Gottes, das anderemal als die in dieser That entstehende, in Gott

Geschichte der Philosophie betrachten läßt als ein Kampf und Versöhnungsversuch, als die Arbeit der Selbstunterscheidung aber auch der nur auf Grund des Unterschiedes gedeihenden Einheit dieser zwei Principien, die an sich zwar eine unauflösliche ist, aber es auch für das Bewußtsein werden, und damit zum Wissen führen soll, so dürfte zum voraus gerechtfertigt sein, wenn Einer es unternähme, die Entwickelungsgeschichte des protestantischen Lehrbegriffs an dem Faden der Geschichte seiner

---

freie Persönlichkeit betrachtet. In der letzteren haben wir auch die erstere; aber in der ersteren, wenn wir sie nur als objective Lehre fassen, nicht die letztere. — Daß es auch eine falsche Freiheit gebe, kann zwar nicht verhindert werden. Erkennbar aber muß sie sein für die Kirche. Das wird sie in dem Maaße, ich sage mehr, sie wird in dem Maaße mehr überwunden, je mehr die Christen nicht die christliche Freiheit verdecken, sondern in ihr wandeln. Denn die Wahrheit ist die Anzeige des Irrthums; der wahren Freiheit ist es aufgetragen, zu offenbaren, was Schein und Lüge der Freiheit ist. Voon seinerseits l. c. schlägt vor, das materiale principium primarium, das formale secundarium zu nennen, weil die Reformatoren vom ersteren ausgegangen seien, und nur, um es zu schützen, das formale hinzugenommen haben. S. 134. 141 Thes. I. Thesis III: secundarium hoc principium Reformatores assumserunt, quo primarium illud defenderent et tuerentur; also erkennt er nicht die innere Nothwendigkeit dazu, die dem Glauben beiwohnt. — C. 4, § 1. 2. C. 2, § 1, S. 135 schlägt er als bezeichnenderen Ausdruck vor, das materiale positives, das formale negatives Princip zu nennen. Er versteht darunter dieses: das materiale sei die Lehre von der Gnade Gottes, und dies eigentlich der Reformatoren einziges Princip; das formale enthalte für sie nur die Begründung des Negativen: „non serviendum esse Papae", daher er dies auch das principium libertatis nennt. Beides unangemessen in diesem Sinn: Denn auch das formale ist etwas Positives; andererseits sollte denn etwa nur in dem formalen für sich, und nicht vielmehr in dem materialen die christliche Freiheit, (und zwar nicht bloß im negativen Sinn, wie die Freiheit von Menschenknechtschaft für sich wäre), wohlbegründet sein? Eher ginge es an, das formale in dem Sinn das negative zu nennen, daß es die norma und regula bezeichnete. Denn die Norm als solche setzt nicht: aber sagt, ob das von ihm schon Vorgefundene recht sei oder nicht, indem sie das Fehlerhafte negirt, nicht anerkennt, ebendamit aber auch das entgegengesetzte Positive verlangt. Wiewohl man auch so sieht, daß eine Norm, ohne auch etwas Positives zu sein, Norm nicht sein kann. — Auch erhellt nach dem Obigen, daß das formale für sich nicht im Stande wäre, die Freiheit zu sichern. Denn befreite es gleich vom „Papst", so würde doch nur eine andere δουλεία eintreten, wenn als äußerliche Norm die Schrift statt der Kirche dem Gläubigen als solchem gegeben wäre, ohne daß die befreiende Wirkung des h. Geistes im Menschen (die im materialen Princip gegeben ist) hinzuträte, und ein freies Verhältniß der Anerkennung begründete, wie dieses oben geschildert ist S. 87—91.

Principien darzustellen;[1] wie auch der Takt Luthers seines Lobes gewiß sein darf, daß er in der prägnanten und solennen Zusammenstellung von Wort und Glauben, Glauben und Wort die zwei Principien der Reformation zusammen gesetzt, damit die Sache so recht in ihrem Mittelpunkte erfaßt und eine sichere und gesunde Entwickelung auch der theologischen Wissenschaft eingeleitet hat. Sagt man: die Zweiheit sei noch nicht wissenschaftlich von ihr erkannt und abgeleitet, sondern mehr durch einen glücklichen Griff gefunden, so ist anzuerkennen, daß die theologische Arbeit noch das Ihrige zu thun hat, sie hat namentlich die Einheit dieser zwei selber noch genauer zu schildern (s. u.), sowie dieselbe und ebenso die unterschiedenen sie constituirenden Factoren aus der obersten Einheit abzuleiten. Aber die Lösung dieser Aufgabe ist hoffentlich durch das Bisherige gefördert und sowohl die Einheit dem Unterschiede zugeführt, als die Unterschiede der Einheit, indem jedes der Principien in dem andern aufgezeigt wurde. Wir sind allerdings bisher vom Standpunkt der Reflexion ausgegangen, haben die Principien unserer Kirche als gegebene Zweiheit aufgenommen, und sie nur in reflektirende Betrachtung gezogen. Aber auch dazu hat die theologische Wissenschaft ihr gutes Recht, denn sie geht vom religiösen Geiste aus, von dem subjectiven Glauben, der seiner Objectivität unmittelbar sicher ist, und so in sich selbst die Anerkennung eines formalen Principes trägt, sowohl für das Entstehen als für den Bestand des Glaubens, so gewiß als das philosophische Wissen sowohl für die Entstehung als den Bestand seiner selbst eine objective Welt voraussetzt, die das werdende Bewußtsein anregt, und das gewordene zum objectiven Denken oder Wissen macht.[2] Und nur mit Leugnung des Glaubens (die Leugnung aber ist weder ein wissenschaftliches Erkennen, noch Widerlegung) mit der Leugnung dessen, daß es inmitten der alten Schöpfung eine neue, höhere gibt, könnte es geschehen, daß man der theologischen Wissenschaft wehren wollte, den Glauben und seine Welt als Wirklichkeiten vorauszusetzen, und so die Construktion des in ihm Gegebenen zu beginnen mit der stets begleitenden Glaubensgewißheit (ohne die abermals der Glaube selbst im vollen,

[1] Diesen Gedanken habe ich fünfundzwanzig Jahre später in meiner Geschichte der protestantischen Theologie 1866 auszuführen gesucht. [1883.]

[2] Vgl. die S. 94 Anm. 1 angeführten Stellen aus Schleiermacher's Dialectik.

evangelischen Sinn geleugnet wäre), daß der Glaube nicht bloß subjectives Meinen und Einbildung sei, sondern daß, was wirklich in ihm enthalten ist und ihn mit constituirt, auch objective Wahrheit habe. Ganz so muß auch der Philosoph das Denken voraussetzen, und kann, daß es ein Denken gibt, anders nicht beweisen, als denkend wie der Gläubige glaubend; ja auch der Philosoph bedarf des Glaubens an sein Denken, d. h. des Glaubens, daß, wenn nur sein Denken rechter Art ist, wie dort vom Glauben dasselbe verlangt werden muß, — es nicht bloß ein subjectives Denken sei, denn das hieße, wie dort, Träumen und nicht Denken, sondern ein objectives Denken, d. h. ein Wissen. Aber wenn so die besonnene Philosophie ein realistisches Moment in seiner Selbständigkeit (nicht Fremdheit) anzuerkennen durch den Begriff des Denkens und Wissens sich gedrungen sieht, und so eine Zweiheit von correlaten, sich haltenden, Momenten hat, so ist sie damit völlig in demselben Falle, wie die Theologie mit ihren zwei Principien; sie ist nicht unwissenschaftlich darin verfahren, daß sie aus dem Begriffe des Denkens und Wissens (etwa auch andererseits der Objectivität) jene Zweiheit der Momente abgeleitet hat, sondern hat damit ein löbliches Werk vollbracht; und gleichermaßen kann es auch der theologischen Wissenschaft nicht verargt werden, wenn sie aus dem Begriffe des Glaubens als eines gegebenen, der dem theologischen Denken immanent zu setzen ist, durch Analyse jene Zweiheit der Principien ableitet oder sie darin aufweist. Und wie das philosophische Denken erst dann Tadel verdiente, wenn es mit jenem Grundlegenden, nennen wir es Fundamentalphilosophie, oder Erkenntnißtheorie, oder Wissenschaft vom Wissen, oder wie sonst,[1] alles glaubte gethan zu haben, statt nun erst wohlgegürtet zu der Arbeit zu schreiten: die beiden wohl unterschiedenen Glieder des Gegensatzes, jedes nach seiner ganzen Fülle mehr und mehr zu umfassen, nicht minder aber auch nach der Einheit zu suchen, die aus sich diese Zweiheit setzt wie sie sie stets zusammenhält, so auch würde erst dann die theologische Wissenschaft sich selbst übel berathen, wenn sie, mit dem Fundamente zufrieden, lässig wäre zu bauen, oder wenn sie, die doch ihrem Namen nach nur in dem Letzten, in Gott, ruhen und gründen

[1] Der Principienlehre kommt in der Theologie eine ähnliche Stellung zu, wie in der Philosophie der genannten vielnamigen Disciplin.

will, unterließe, nachzuforschen der ursprünglichen, die zwei Principien setzenden Einheit, zu welcher sie sich schon durch die Art unwiderstehlich, aber auch in guter Hoffnung hingedrängt sieht, wie ihre beiden Principien sich ihr, schon durch die bloße reflexive Betrachtung, darstellen. Denn hat jedes derselben das andere an sich, so wird die Vermuthung zur Gewißheit, daß sie selbst erst in ihrer Wahrheit gedacht sind, wenn sie zusammengedacht werden, d. h. wenn wir auf eine höhere Einheit übergehen, welche dieselben, wie sie ja Eines sein müssen, (sonst könnte nicht Eines das Andere an sich haben), von Anfang an beide potenziell an sich und in sich haben muß, aber auch nicht minder sie, als zwei verschiedene Seiten oder Offenbarungen ihrer selbst einerseits aus sich heraussetzt und in relativer Selbständigkeit einander und ihr selbst gegenüber erhält, andererseits sie beide stets in lebendiger, d. h. sich immer neu reproducirender Einheit zusammenhält.[1] Diese Einheit nennt die Kirche den h. Geist, dessen Amt es ist, jeder der beiden Seiten des Princips die Kraft der relativen Selbständigkeit zu geben und dadurch den Unterschied aufrecht zu erhalten, ohne den keine von beiden wäre, was sie ist, aber auch jene Kraft nur dadurch jeder von beiden zu verleihen, daß er jede mit der andern einigt und zusammenschließt. Der h. Geist verwaltet damit nur dasselbe Amt in der ökonomischen Trinität, das er in der immanenten verwaltet, wo er auch ebensosehr das die Unterschiede erhaltende als einigende Princip ist. Sein Amt aber in der Welt ist die Verklärung Christi, die darin besteht, daß die Welt zum Reich Gottes mit der Kirche als seinem Centrum, beide aber zur abbildlichen Darstellung der unauflöslichen unio des Innern oder bloß Subjectiven und des Aeußern Objectiven, des Idealen und Historischen oder des Göttlichen und des erscheinenden Menschlichen werden, die urbildlich in Christo vollzogen ist. (Vgl. Luther III, 1166—1170).

Das Ausgeführte hat wohl hinreichend einleuchtend gemacht: gleichwie zum philosophischen Wissen nur die zwei Factoren gehören,

[1] Mit der christlichen Gottesidee ist gegeben, daß Zweierlei zugleich im göttlichen Weltplan enthalten ist, die (objective) Enthüllung der Herrlichkeit Gottes, also die Offenbarung seiner δόξα in Macht und Liebe; andererseits die Verherrlichung der Welt, zumal der Gläubigen durch ihren subjectiven Antheil am göttlichen Licht und Leben. In Gottes rückhaltloser Liebe hat daher die objective Offenbarung Gottes wie ihr Eingehen in das Subject im Glauben ihre nothwendige Begründung.

das Object als Inhalt oder Gegenstand und das subjective mit Gewißheit verbundene Denken dieses Inhalts oder der formale Factor, — nicht mehr wie nicht weniger, — so verhält es sich auch mit dem Glauben und der auf ihm sich erbauenden Wissenschaft. Der Glaube muß, um zu sein, einen Inhalt haben, den er glaubt, einen von dem gläubigen Subject unabhängigen, objectiven obwohl zugänglichen Inhalt, aber auch ein subjectives mit Gewißheit verbundenes Innewerden dieses Inhaltes. Für einen weiteren, diesen beiden koordinirten Factor aber ist weder Bedürfniß noch Raum dort und hier vorhanden; er könnte nur äußerlich hinzufügen, was in den beiden genannten Factoren schon gegeben ist.[1]

Wenn wir gleich durch das Bisherige als erwiesen ansehen dürfen, daß dem Protestantismus eine Zweiheit von zusammengehörigen Principien wesentlich ist, von denen hergebrachtermaßen das eine das formale,

---

[1] 1883: Das wird bestätigt, wenn wir die von mehreren Neueren vorgeschlagene Dreizahl für die Principienlehre prüfen.

Schenkel und Kahnis stimmen darin überein, daß sie die Kirche als das Dritte zum Vollbegriff des evangelischen Princips gehörige verlangen.

Schenkel (Das Princip des Protestantismus 1852. Wesen des Protestantismus. A. 2, 1862. Dogmatik I, 431 ff. Grundlehren des Christenthums S. 140 ff.) will zwar weder die Schrift noch die Rechtfertigung aus dem Glauben noch die Zusammenfassung beider Princip des Protestantismus nennen; die Rechtfertigung durch den Glauben sei nicht protestantisches Material-Princip, vielmehr die gemeinchristliche Wahrheit (?) u. s. w. Aber doch will er dieser Zweiheit eine andere substituiren und dazu noch als dritten Factor die Kirche fügen. Das Specifische des Protestantismus sei dadurch ausgesprochen, daß der Glaube als persönliches Recht wie persönliche Pflicht des Individuums anerkannt werde, in Selbstverantwortlichkeit und Freiheit gegenüber aller fremden Autorität sich das objective Heil anzueignen. Damit hat Schenkel gleichfalls einen subjectiven und einen objectiven Factor des Protestantismus; dieser sei die Synthese des subjectiven Freiheitsgefühls und des objectiven Wahrheitsbesitzes. Sein Princip also sei nicht die bloße Subjectivität oder Autonomie des Menschen, auch nicht bloße Synthese des religiösen und des sittlichen Factors im Menschen (Wesen d. Prot. S. 9). Vielmehr das Gewissen sei auch das Organ zur Aufnahme der göttlichen Offenbarung, der durch sie vermittelten objectiven Wahrheit (S. 11. 12). Aber zu diesem Subjectiven und Objectiven, das wenn auch unter anderem Namen, dem materialen und formalen Princip (allerdings mit Verkürzung und Zurückstellung der h. Schrift als des Formalprincips) analog oder entsprechend ist, verlangt nun Schenkel noch den Ausdruck dafür, daß der Protestantismus auch Princip der christlichen Gemeindebildung sei. Erst mit Hervor-

das andere das materiale heißt, und daß eine Dreiheit oder Mehrheit ebenbürtiger das evangelische Princip constituirender Factoren keine Stelle hat, so bleibt doch noch eine wichtige das formale betreffende

hebung auch dieses Dritten sei das protestantische Princip vollständig ausgedrückt. (Wesen des Prot. § 5 S. 13 f.). Denn jener sei auch, wie Hagenbach es ausdrückt, wesentlich sociales und dadurch weltgeschichtliches Princip, das seine Kraft auf allen Gebieten bethätigt.

Dem schließt sich Kahnis an (Ueber die Principien des Protestantismus 1863. System der luth. Dogmatik 1868. III, 326). Er findet im Wesen des Protestantismus drei Principien, das Evangelium nemlich, das er zum Richtmaß nehme, habe erstlich seinen lautern Quell in der Schrift (Schriftprincip), zweitens seinen Wesensinhalt in der Gemeinschaft mit Gott durch Christus im Glauben (Heilsprincip), drittens seine Gemeinschaft in der Kirche des Geistes Jesu Christi (Kirchenprincip). Kahnis Urtheil über meine Abhandlung, die ihm nach ihrem ganzen Gang unverstanden geblieben ist, kann ich übergehen, indem ich dagegen auf Rothe Z. Dogm. 1863, S. 22 f., Reuter Abh. zur syst. Theol. 1855, S. 162 Ueber Natur und Aufgabe des dogm. Beweises, auf Claus Harms in der Zueignung eines Bandes seiner Predigten an mich, oder auf die Urtheile von Chr. Fr. Schmid, Martensen u. A. verweisen kann, welche erkennen, daß diese Abhandlung, welche die innere Zusammengehörigkeit der beiden Seiten des protestantischen Princips nachzuweisen sich zur Aufgabe setzte, damals kein überflüssiges noch mißlungenes Werk war. Ich kann um so mehr davon absehen, als auch Kahnis jetzt die zwei Factoren, auf deren Unterschied wie Zusammengehörigkeit zum evangelischen Princip es mir ankam, anerkennt, allerdings so, daß er S. 36 seiner Abhandlung der Schrift zumuthet, daß sie der allein sichere Beweisgrund der evangelischen Wahrheit sei, statt zu sagen: der Christlichkeit der evangelischen Lehrsätze, und daß er die Kirche als coordinirtes drittes Princip dem „Schriftprincip" und dem „Heilsprincip" beifügen zu dürfen glaubt als die Heilsgemeinschaft der Gläubigen unter einander (S. 52 ff.).

Allein das „Kirchenprincip" kann auf evangelischem Boden den beiden ersten Factoren nicht gleichgestellt werden, sondern muß in Abhängigkeit von ihnen sich halten. Sollte die Kirche zum Princip des evangelischen Christenthums gehören, wie Wort Gottes und Glaube, so müßte die Kirche zur Entstehung des Glaubens selber gehören, und es gäbe keinen Glauben, wo nicht zuvor Kirche war. Aber was wäre eine Kirche ohne Gläubige? Eine unpersönliche Anstalt dinglicher Art, und wenigstens von Kirche im evangelischen Sinn könnte da die Rede nicht sein. Sollte ferner die Kirche unerläßlich sein zur Entstehung des Glaubens, so könnte das entweder den Sinn haben, daß sie und sie allein den Inhalt des seligmachenden Glaubens übermittle, was nicht kann gesagt werden, weil sie noch gar nicht da war, ehe christlicher Glaube da war, sondern nur Christus war Anfangs da. Oder könnte sie unentbehrlich für die Genesis des Glaubens heißen, weil sie erst dem Geist die Gewißheit von dem Inhalt, dieses Formale geben könne. Aber ein auf die Autorität der Kirche sich stützender Glaube wäre ebensowenig evangelischer Glaube als eine Kirche Kirche im evangelischen Sinne wäre, die sich anmaßte, die entscheidende Beglaubigung der Wahrheit zu sein. Was würde ferner so aus den Anfängen des Christenthums?

Frage übrig, die im Bisherigen berührt aber noch nicht erörtert ist. Wir gingen zwar von dem herkömmlichen Sprachgebrauch aus, der unter dem formalen Princip die h. Schrift versteht; aber das Resultat der

---

Es müßte da die religiöse Volksgemeinschaft A. T. schon als christliche Kirche angesehen werden und der qualitative Unterschied zwischen dem A. u. N. T., die Bedeutung der Neuheit des Evangeliums ginge verloren. Gewiß ist zur Entstehung des Glaubens das „Wort" nöthig, das jetzt die Kirche fortpflanzt und das ursprünglich von Christo ausgeht, aber das Wort ist nicht die Kirche. Endlich geht, so gewiß als aus dem Glauben Liebe, aus einer Mehrheit von Gläubigen, ist sie nur da, auch Gemeinschaft des Glaubens in Liebe oder Kirche hervor, so daß also ihre wesentliche Nothwendigkeit für das Christenthum schon durch den Glauben gesichert ist, ein neues, drittes Princip aber sich nicht ergibt. Durch all dieses ist weder ausgeschlossen, daß die Kirche für die Entstehung des Glaubens fördernde Hilfe leistet, noch daß sie wie das Reich Gottes, schon für den werdenden aber noch nicht gewordenen Glauben Gegenstand der Hoffnung sein darf. Aber wie Religion überhaupt Gemeinschaft nicht mit Menschen sondern mit Gott ist, so ist christliche Frömmigkeit noch nicht da, wo noch nicht Glaube, sondern nur Gemeinschaft mit gläubigen Menschen ist. Der erste Laut des im Glauben Neugeborenen ist nicht: Wo ist Kirche? sondern: Abba, lieber Vater! Die ihr gebührende Stellung bleibt gleichwohl gesichert. Denn sie ist principiell schon da, wo Gemeinschaft mit Gott in Christo stattfindet. (Anderwärts, Artik. Protestantismus in Herzogs Theol. Real.-Encycl. Bd. 12, 1860, S. 258 spricht sich Schenkel selber befriedigender aus. „Der Glaube als die Synthese des Gewissens mit dem göttlichen Wort, als das mit der Heilssubstanz gesättigte, potenzirte, aus der Lebensfülle der Offenbarung wiedergeborene Gewissen hat als solcher gemeinschaftstiftende Kraft" u. s. w.).

Aber ähnlich wie mit dem Glauben im Verhältniß zur Kirche verhält es sich auch mit der Theologie. Die Kirche kann nicht als ein für sie ebenso principieller Factor, wie Wort und Glaube postulirt werden. Das ergibt sich, weil Theologie den Glauben voraussetzt, schon aus dem soeben über den Vortritt des Glaubens vor der Kirche Gesagten. Eher könnte für die Theologie neben Wort und Glauben noch als Drittes die wissenschaftliche Function der Intelligenz verlangt werden. Allein diese Forderung ist selbstverständlich und überflüssig, da sie allen Wissenschaften gemeinsam und für die Theologie dieselbe Intelligenz erforderlich ist, wie für alle Wissenschaften, also kein besonderes Drittes christliches Princip damit gegeben ist.

Noch stärker und einseitiger betont Ritschl innerhalb der Principienlehre die Kirche, und zwar die empirische, indem er mittelst eines unkritischen optimistischen Empirismus in der Hauptsache ihr die Stellung gibt, daß durch die Gemeinschaft mit ihr der Glaube der Gemeinschaft mit Christus und der Rechtfertigung theilhaft werde, statt zu sagen, daß wir durch die Verbindung mit Christus im Glauben mit der Kirche in Gemeinschaft kommen, und indem er für den Glauben (wenn auch nicht ebenso für die Theologie) die Kirche und ihre Tradition an Stelle der h. Schrift zum Formalprincip machen will. Er erkennt an, daß das Princip der Reformatoren nicht bloß in einem Subjectiven, der unbedingten Werthschätzung der religiösen Gesinnung

bisherigen Untersuchung war noch nichts weiter, als daß neben dem Materialprincip, dem rechtfertigenden Glauben, auch ein objectiver Factor, die christliche Objectivität, eine principielle Stellung beanspruche. Daß sich diese Würde einer principiellen Stellung auf die h. Schrift übertrage, das zu erweisen blieb noch vorbehalten (s. o. S. 90).

Das Wort Gottes und das Christenthum, das objectiv gegeben sein muß, damit subjectiver Glaube entstehen und normal wachsen könne, ist ja keineswegs bloß in der h. Schrift gegeben, vielmehr in reicher Mannigfaltigkeit findet es sich auch anderswo. Es kann doch nur darauf ankommen, daß die göttliche Offenbarung oder das Wort Gottes, in welcher Gestalt es immerhin sei, dem Menschen gegenübertrete und die Einigung mit ihm im Glauben finde. [1883: An diesem Ort setzt daher Ritschl mit seiner Betonung der Kirche statt der Schrift ein, unter Berufung darauf, daß sie in mannigfacher Weise das Wort Gottes führe. Er behauptet nicht zu begreifen, wie man, wenn man nicht wolle die Kirche zur Schule machen, sondern einen kirchlichen Protestantismus vertrete, unterlassen könne, den evangelischen Begriff von Kirche in das Princip der Reformation aufzunehmen. Thäte man das, meint er, so würde man von selbst die Formel: formales und materiales Princip fallen lassen, das weder für den Protestantismus noch für die reformatorische Theologie Princip sei. Das formale Princip oder die Schrift sei garnicht als Princip anzuerkennen; die ausschließliche Geltung h. Schrift sei nur Grundsatz für die evangelische Theologie nicht für die evangelische Kirche oder den Protestantismus überhaupt. Das subjective Glaubensbewußtsein entspreche nicht ausschließlich der h. Schrift, sondern auch die echte Tradition beizuziehen sei berechtigt.[1] So bleibt

---

im Gegensatz zu äußeren Werken zu sehen sei; er verlangt damit für das protestantische Princip auch einen objectiven Factor; aber als die christliche Objectivität, die eine principielle Stellung beanspruchen darf, will er (nicht die h. Schrift sondern) die Kirche als Trägerin des Wortes Gottes angesehen wissen. (Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I, 160—65, Abhandlung über die beiden Principien des Protestantismus, Zeitschrift für Kirchengeschichte 1877, S. 397 ff.).

[1] Da er dabei doch zugibt, dieser Glaube müsse der h. Schrift entsprechen, so ist er schuldig anzugeben, warum sie und nicht die Tradition hierauf Anspruch habe, normirend für den Glauben zu sein; die Antwort hierauf wird doch immer auf eine einzigartige, principielle Stellung h. Schrift zurückführen. Und ebenso verhält

für Ritschl das sogenannte materiale Princip übrig, das er aber so formiren will, daß die Kirche darin enthalten sei. Der wesentliche Inhalt desselben ist ihm die Gewißheit der Rechtfertigung durch Christus im Glauben, wie sie „der in der Kirche stehende Gläubige" ergreife oder das subjective Heilsbewußtsein. Damit haben aber, sagt er, die Reformatoren die Grundanschauung von der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen, der Gott Geheiligten verbunden. Also sei die reformatorische Kritik des katholischen Kirchensystems nicht aus dem subjectiven Bewußtsein der Rechtfertigung durch Christus im Glauben zu erklären, sondern nur zusammen aus ihm und dem objectiven Gedanken von der Kirche als der gottgegründeten Gemeinde der Gläubigen.[1] Jenes subjective Heilsbewußtsein und der objective evangelische Gedanke der Kirche sei zusammen zu fassen, um den richtigen Ausdruck des Princips der kirchlichen Reform zu finden; beides nemlich sei in seiner untrennbaren Wechselwirkung aufzufassen; innerhalb dieser Wechselwirkung habe die Heilsgewißheit des einzelnen Gläubigen ihre Selbständigkeit, weil sie erhaben über alle nachweisbaren Vermittelungen sich an Christus normire; ebenso aber auch habe der Gedanke der von Gott gesetzten Gemeinschaft der Gläubigen unter Christus seine Selbständigkeit.[2]

Worin besteht ihm diese Wechselwirkung, in der der Hauptpunct der religiösen Gesammtanschauung des Protestantismus beschlossen sein soll? Einerseits darin, daß Niemand zum Glauben komme außer in der Gemeinde durch das Wort Gottes, wie ja Luther sage im Kl. Katechismus: „In welcher Christenheit er allen Gläubigen täglich

es sich, wenn er Antwort auf die Frage geben will, was ist als echte Tradition anzuerkennen?

[1] Rechtfertigung und Versöhnung 1, 163. Niemand kann leugnen wollen, daß die Kritik des katholischen Kirchensystems von einem anderen als dem römischen Kirchenbegriff ausgehe. Die Frage ist nur, ob der evangelische Kirchenbegriff seine Wurzel im Glauben habe, Conf. Aug. VIII, dieser also Princip der Kirche sei, oder ob der evangelische Kirchenbegriff neben dem Glauben ein selbständiges, ihm ebenbürtiges, neues Princip sei.

[2] Aber die Reformatoren haben ihren neuen Kirchenbegriff nicht vor oder neben dem evangelischen Glauben oder Glaubensbewußtsein gehabt, sondern umgekehrt hat sich nachweislich aus dem evangelischen Glaubens- und Heilsbegriff ihnen Schritt für Schritt der neue Kirchenbegriff und die Kritik des römischen ergeben.

alle Sünden reichlich vergibt", und wie ja Gott die Schlüssel des Himmelreichs der Gemeinde der Gläubigen verliehen habe. Umgekehrt die Kirche sei den Reformatoren die Gemeinschaft der Gläubigen, keiner andern Menschen. „Wer Christus im Glauben ergreift als entscheidenden Grund alles Heils, als das sichere Gegengewicht gegen das Bewußtsein fortdauernder Sündhaftigkeit, als religiösen Regulator seines gottgemäßen Strebens, der bedürfe in erster Linie der Gewißheit einer Gemeinschaft mit seinesgleichen, die wie er, durch Gottes Gnade erzeugt ist, allerdings nicht der Gemeinschaft mit einer kirchlichen Anstalt,[1] geschweige denn einem privilegirten Priesterstand."

Hiegegen ist neben dem Obigen zu erwidern: den Reformatoren, vor Allem Luther'n, war es zunächst um das Heil ihrer Seele zu thun, nicht um Reformation der Kirche, nicht einmal um die Frage: was gehört zur wahren Kirche und wo ist sie? Dieses historische Factum steht so fest, daß schon dadurch diese ganze Lehre von der Grundanschauung des Protestantismus gerichtet ist. Um Gemeinschaft mit Gott ist es den Reformatoren vor Allem zu thun: die Gemeinschaft mit Menschen, ihresgleichen ist ein Interesse der Liebe, in der der Glaube, wenn er da ist, sich bethätigen will; aber nicht zunächst ein Interesse des Glaubens. Die gegentheilige Annahme würde die Sache auf den Kopf stellen. Nur wenn der Glaube statt aus Wort und Geist, vielmehr aus der Gemeinschaft mit der Kirche aus dem Glaubensbewußtsein anderer entstünde, würde der Kirche die fundamentale Stellung wie Ritschl will können gegeben werden. Aber das würde den Glaubensbegriff selbst corrumpiren und von menschlichen Vermittelungen abhängig machen.[2] Wort Gottes ist zur Genesis des Glaubens nöthig; wie dasselbe an den Menschen kommt, ist nicht von principieller Bedeutung. Oder will etwa Ritschl sagen: das Wort erhält seine Kraft erst durch die Gemeinde? Das wäre ähnlich dem Satze Kliefoths: daß das Wort Gottes seine Kraft eigentlich erst durch das Gnadenmittelamt erhalte, so daß die Sündenvergebung nur durch dieses Amt, dem die

---

[1] S. Rechtf. u. Vers. 1, 163.

[2] Ueber die Ritschl doch selbst wieder den Glauben hinausheben will, s. o.

Schlüsselgewalt übergeben ist, mitgetheilt und angeeignet werden könne. Zwar verwirft Ritschl (s. o.) selber die Vermittelung durch eine kirchliche Anstalt oder durch Priester; aber wenn wir von ihm zur Erlangung der Sündenvergebung auf die Schlüsselgewalt der Gemeinde der Gläubigen verwiesen werden, so führt das in die Linie der Kliefothschen Gedanken, oder aber ist damit von ihm nichts gesagt was practisch wäre und die Sündenvergebung verbürgte, da seine Gemeinde als solche nicht erkennbar ist und als sichtbare Gemeinde der Heiligen nicht existirt.]

Es ist nun aber auch noch der positive Nachweis zu geben, daß nicht schon das Wort Gottes im Allgemeinen, möge es in der Erscheinung der Kirche oder wie sonst auftreten, als der hinreichend bestimmte Ausdruck für das formale Princip oder die christliche Objectivität anzusehen sei, welche principielle Bedeutung beansprucht.

Als das Vehikel für die Genesis des Glaubens kann allerdings nicht einfach bloß das geschriebene Wort angesehen werden; es ist unleugbar, daß auch das mündliche Wort, wenn es nur im Geist und Sinn Christi und der Apostel in völlig andern Worten gesprochen ist, dieselben Dienste thun kann. Indem unsere Kirche Das festhält, auch nicht bloß Bibelexegese verlangt,[1] sondern zugibt, es komme nur darauf an, daß das Wort Gottes von Christo verkündigt werde, oder mit Quenstedt zu reden, Dasjenige, was das Wesen und die Substanz des Gotteswortes ausmacht: gibt sie auch zu, daß das Gotteswort, obwohl an sich ewig Eins und dasselbe, doch in verschiedenem Gewand seine Darstellung finden kann; mag auch die eine besser sein als die andere. Anders ist die Darstellung des Einen und selbigen Gotteswortes in dem christlichen Leben und Handeln, in der christlichen Sitte, anders in der christlichen Kunst, z. B. dem Kirchenlied; anders in der christlichen Wissenschaft und den kirchlichen Bekenntnissen, anders endlich in der Predigt des göttlichen Wortes, und in den Sacramenten, zu schweigen von den mehr oder weniger vereinzelten Personen, in denen Christus Gestalt gewonnen. So wenig diesen Darstellungen für sich d. h. ohne den h. Geist eine tiefere Wirksamkeit kann zugesprochen werden, so ist doch, sofern sie sind, was sie sind, d. h. sofern sie aus dem christlichen

[1] Treffliches hierüber s. bei Harms, die Bergrede des Herrn 1841. Vorrede.

Geiste geboren sind, ihnen wesentlich, daß der h. Geist mit ihnen sei, und es ist bloße Abstraktion, sie ohne den inneren Zusammenhang mit dem Geiste zu denken, ohne den sie als diese aufhörten, zu sein. Sie sind also erst verstanden, wenn sie aus diesem, als ihrer Quelle heraus begriffen sind. Allerdings ist dies Immanentsein des christlichen Geistes in seinen Schöpfungen nicht so zu verstehen, daß man z. B. sagte, der christliche Geist sei dies Kunstwerk geworden — oder ebenso: die h. Schrift sei der h. Geist, sei Gott; — sondern bei allen diesen das Christliche in der äußeren Welt darstellenden Werken ist Beides zu bedenken, daß sie nicht Werke des h. Geistes unmittelbar sind, sondern Werke des mit dem Gläubigen geeinigten h. Geistes; sodann auch sind sie nicht der gläubige, christliche Geist selbst, sondern der in das Anderssein eingegangene, zu relativer Selbständigkeit von dem schaffenden christlichen Geiste entlassene Geist; so daß es Aberglaube wäre, den christlichen Geist in dem Aeußern als solchem, oder in dem Momente seines Andersseins, seiner Entäußerung selbst zu gewahren. Hier ist vielmehr zu erwägen, was Christus sagt: Joh. 6, 63. Andrerseits aber wäre es ebenso verkehrt, und nur das entgegengesetzte empirische Extrem zu jenem magischen, in der Entäußerung nur die Entäußerung des Geistigen zu sehen, dieses also, um nicht fleischlich zu sein, im nackten Geiste zu suchen. Solchem Thun läge der Dualismus zum Grunde, der eben durch das Christenthum principiell aufgehoben ist.[1] Es wäre, wenn der Geist sich nicht sollte äußern können, ohne sich zu verunreinigen, überhaupt nicht möglich, daß das Christenthum es zu objectiver Wirklichkeit brächte; ebendamit aber wäre es nicht mehr Christenthum nach Demjenigen, was oben über den *λόγος ἄσαρκος* gesagt ist. Wie sollte auch das Aeußere im Stande sein, wie wir doch überall sehen, das Bewußtsein der Idee oder Wahrheit zu entzünden, und sich so als Vehikel des Geistes zu erweisen, wenn es nichts als Entäußertes, leere, bedeutungslose Hülle, und nicht vielmehr Aeußerung der Wahrheit wäre, darin diese, ob vollkommen oder unvollkommen, nicht bloß scheint, sondern das Moment der Wirklichkeit hat, zur Erscheinung und Offenbarung ihrer selbst kommt? Ja wie sollte es überhaupt zu einer solchen Darstellung

[1] Vgl. oben S. 73 f.

kommen, woher sollte sie sein, wenn sie leere Hülle wäre, wenn nicht ein Geist wäre, der darin sich Wirklichkeit, Actualität gäbe? und wenn Dieses, wie kann das Wort seinem Vater nach seiner ganzen Natur so heterogen sein? Wäre es das, so wäre es überhaupt unmöglich, daß der Geist sich offenbare, objectiv erscheine. Beides also ist auch hier gleich sehr nöthig, die Unterscheidung und die Einigung (Luther W. XX, 1948). Nach jener Seite schaute einseitig die reformirte Kirche, — und um nicht in's Magische zu fallen, wollte sie vielfach lieber in dem Worte u. s. f. bloß das Zeichen sehen, dem der Sinn, die Bedeutung nur zufällig und äußerlich anhafte, sei es daß occasionalistisch der Geist bei Lesung des Wortes wirke, nicht aber durch das Wort, oder daß der menschliche, ohne das Aeußere schon erleuchtete subjective Geist den Geist erst hineintrage; oder endlich doch so, daß das Wort u. s. w. nach seiner Ganzheit sollte beschrieben sein, wenn es als Vehikel gedacht wäre, in welchem der Sinn zufällig und gegen die Form gleichgültig liege, als in einem Gefäße, während es doch, wenn es nach seiner Ganzheit begriffen wird, als geoffenbarter christlicher Geist, oder als der christliche Geist im Momente seiner wenn auch noch nicht absolut vollkommen erscheinenden Wirklichkeit begriffen werden muß. Die lutherische Kirche ihrerseits ging allerdings besonders in der alten Inspirationslehre nach der andern Seite hin zu weit, indem sie nicht ebenso die Unterscheidung des Aeußern und Innern wie die Einheit geltend machte. Speculative Blicke hat aber auch hier Luther gethan.[1] Nicht minder hat er dies dialektische Verhältniß des Aeußern und Innern erkannt, wonach eine Auffassung, die das Aeußere nur schlechthin negirt, zum wahren Innern nicht kommt, weil dieses, das Christliche, ein Erscheinendes und wirklich Werdendes sein will.[2] Andererseits lehrt er ebenso bestimmt, daß erst das Verständniß im h. Geist, oder im Glauben, das rechte und volle sein könne (I, 684. IV, 1397. XI, 256 f.), daß die Auffassung ohne den h. Geist nur eine fleischliche und gesetzliche sei, die dann

---

[1] Vgl. Luthers Werke Bd. XVIII, 1602, XI, 219, 220, und seine Auslegung von Joh. Bd. VII, 1393 ff.

[2] Vgl. ebendaselbst XIII, 2084, 1904, XVI, 2359. Besondere Erwähnung verdient hier auch Rudelbach, „Reformation u. s. w.“ 1839, der, besonders S. 112—146 unsere Frage großentheils gediegen erörtert.

immer die Neigung haben wird, Desjenigen sich zu entledigen, womit sie nicht innerlich Eins ist, das sie nur im Momente der Entäußerung aufzufassen weiß, ohne die Wahrheit zu kennen, deren Entäußerung vielmehr ihre Aeußerung und so Wirklichkeit ist. (XVIII, 1602. XVI, 2359.)

Durch diese Ansicht vom Verhältniß des Aeußern zum Innern (alles Aeußere, sofern es aus dem Geiste stammt, kann man ein Wort nennen) ist nun allerdings der innere organische Zusammenhang des protestantischen Glaubensprincipes mit Allem, was christliche Objectivität außer ihm ist, namentlich auch mit der Geschichte und der Kirche gesichert, und die neue Persönlichkeit, die in Gott freie erst in ihrer Würde gedacht. Allen Lebensgebieten ist damit das Recht und die Aufgabe gegeben, an dem h. Geiste Antheil zu haben: und Alles, was geboren ist aus dem h. Geiste, das zeuget auch von ihm. So lässet die Kirche, nachdem sie erleuchtet ist, auch sofort ihr Licht leuchten, heißet selbst ein vom h. Geiste geschriebener Brief. Ja sie ist nur eine lebendige Kirche, indem sie ihr Licht leuchten läßt:[1] sie ist nur lebendig, indem sie sich in's Moment der Wirklichkeit setzt, für Anderes erscheint. (Vgl. Luther XXII, 933.) Und so hat auch an dem Einzelnen, von dem wir sahen, daß er seinen bloß subjectiven Glauben zum Charakter der Objectivität für sich selbst bringe durch Wiedererkennung seiner selbst in dem Objectiven, der h. Geist sein Werk erst damit vollbracht, wenn derselbe sein neues Leben darstellt, so daß er, anders, d. h. von Anderen angesehen, nun selbst objectiv, nach seinem Maße, das Christliche darstellt, (Luther IV, 1020), als Mittel, wenn sie selbst es noch nicht haben, daß sie es erlangen, zur Wiedererkennung ihrer selbst, wenn sie es haben.

Wenn wir nun unter dem formalen Princip verstehen mußten die objective Darstellung des Christenthums, die als solche ein Vehikel ist zum Glauben und das nothwendige Objective für den Glauben, damit er sich darin erkenne, ebendamit Norm, so lange er noch nicht dem Objectiven adäquat ist, wenn gleich als Glaube wesentlich mit ihm Eins: so frägt sich jetzt: sind nicht diese wahre, objective Darstellung eben die

[1] Vgl. was z. B. Luther von ihr und dem Predigtamte sagt: XIII, 1207. IV, 1486 ff. 1374 ff. 2751. XI, 1048. XVII, 2368. Ueber die Kirche vgl. XI, 1433, 2338 ff. V, 591 f. IV, 1374 f. VI, 2021. Aber ihre Herrlichkeit hat sie nur aus der christlichen Wahrheit. XI, 3063, 1432. XIX, 128, 1319 f. XII, 1994.

Gläubigen? Ursprünglich sind sie es auf keinen Fall, wenn sie auch vom Antheil an dieser Darstellung gerade so weit nicht können ausgeschlossen werden, als in ihrer Person der h. Geist wirklich ist. Ursprünglich kann es nur Christus sein, und sie secundär, wie ja ihre Selbstdarstellung, wenn sie auch eine Darstellung des Christlichen ist, nicht des h. Geistes mächtig ist, so daß sie ihn mitzutheilen vermöchten. Sondern sie sind, wenn auch frei in ihm, Werkzeuge des h. Geistes, den Christus sendet.

Da Christus, ohne eine objective Gemeinde oder christliche Schrift zu haben, zu der objectiven Vollkommenheit der subjectiven Religion gelangt ist, so muß er, was er nicht außer sich fand, in sich gefunden haben, ursprünglich. Sein natürliches Selbstbewußtsein muß identisch gewesen sein mit dem Bewußtsein der objectiven Wahrheit, oder, es gehörte zu seinem natürlichen Selbstbewußtsein, daß er sich als Sohn Gottes wußte, so daß es wahr sein muß, wenn er von sich sagt: ich bin die Wahrheit. Nur so ist begreiflich, daß er, dem eine christliche Objectivität außerhalb seiner nicht gegenüberstand, doch zu einem nicht bloß subjectiven Denken, sondern zu einem objectiven Wissen, daß er der Christ sei, kam. Dies sein natives Selbstbewußtsein, das ihm ursprünglich und eigenthümlich zukam, hat zwar die Anregung, deren es, um ein menschliches zu sein, bedurfte, empfangen in der Profetie, überhaupt in der Anregung durch das alte Testament, die sich zusammendrängte in der Taufe durch Johannes vollzogen, der alle Größe des alten Testamentes in sich zusammenfaßte. Aber alle Hinweisungen auf Den, der da kommen sollte, konnten die christliche Objectivität nicht vor oder in ihn bringen, sondern nur als der geeignete Impuls wirken, der sein ursprüngliches ihm eigenthümliches Selbstbewußtsein, in welchem er sich selbst objectiv wurde,[1] hervorlockte, sein Bewußtsein von sich als der objectiven Wahrheit und dem Leben, als Demjenigen, in welchem das Reich Gottes, das Christenthum schon zur objectiven Erscheinung gekommen sei, der kein Zeugniß nimmt und bedarf von einer Objectivität außer ihm, weil vielmehr das sein Selbstbewußtsein ausmacht, daß in

[1] Selbstbewußtsein ist nicht ohne Diremtion in Subject und Object, sei nun das Object ein inneres, oder auch ein äußeres s. o. S. 84 ff.

ihm das Reich Gottes gegeben sei. Die nun ihn aufnahmen, erhielten Macht, Gottes Kinder zu werden durch den Geist, den er sendet, und als solche sich zu wissen in dem Glauben an ihn, dessen Leben und Wesen, durch das Vehikel seiner Individualität als höheres Selbstbewußtsein ihnen eingepflanzt wurde, wie auch an seiner fortdauernden Gemeinschaft ihr subjectiver Glaube das Moment der Objectivität erlangte und behielt, das ihr Glaubensbewußtsein zu einem objectiven machte. Und so ist er, der ewige, objective Christus, die Gottesoffenbarung in ihm, dem Glauben auch das eigentliche formale Princip, oder die christliche Objectivität, deren es bedarf, und auf die der Glaube durch sich selbst stets hinausweist, mit der er aufhören würde.[1] Mit Christo verglichen kann die Kirche und selbst das apostolische Wort nur secundär das formale Princip heißen; denn sie dürfen doch nicht bei sich festhalten, sondern zu Christo haben sie zu führen; und was hülfe ein sich Wiedererkennen des Glaubens in ihnen, wenn es nicht ein Sicherkennen in Christo, genauer, da er der Stifter und ursprüngliche einzige Ort des neuen Lebens ist: ein sich erkannt Wissen von Christo im heiligen Geist würde oder wäre, wie sie ja Christi Wort, das zugleich ein Wort von Christo ist, zu führen haben? Aber wiederum, wenn nicht seine historische (objective) Seite irgendwie verewigt und der Menschheit nach seinem Hingange so gewiß wäre, wie da er auf Erden war, wie könnte sie mit ihm, dem Historischen und Objectiven in die Gemeinschaft des nicht bloß subjectiven, einseitig-mystischen und siechen, sondern objectiven vollkommnen Glaubens kommen und in dieser bleiben?

Was ist es nun, was uns die historische Seite, gleichsam die *σάρξ Χριστοῦ*[2] alle Tage erhält, bis das Glauben zum Schauen wird? Was ist es, was uns die Brücke wird, ihn als den Gottmenschen zu erkennen, an dem der Glaube sein bleibendes Object hat, wie auch das Schauen nicht minder? Haben wir Etwas, was einerseits ihn uns nahe bringt, andererseits über sich hinaus weist, wie die *σάρξ* Christi, seine

[1] So ist also urbildlich in Christo das subjective und objective Christenthum erschienen, das materiale und formale Princip vgl. S. 99.

[2] Vgl. Ignatii Ep. ad Philad. ed. Voss. S. 41, 181; wo Lessing, vollkommen unrichtig Ἐπισκόπῳ lesen will statt Εὐαγγελίῳ l. c. 7, 127 ff., 50 ff.

äußere Erscheinung dieses Beides den Jüngern leistete, und was ist dies? Den nächsten Anspruch hier genannt zu werden, hat die Kirche, die so oft, wenn auch in anderem Sinne, der Leib des Herrn heißt, aber natürlich diejenige am meisten, die uns am treuesten seine historische Erscheinung vergegenwärtigt; diejenige, die noch die unmittelbaren Spuren seiner historischen Thaten, seiner Einwirkung auf sie an ihr selbst trägt, die apostolische, die nicht bloß durch ihr eigenes von ihm erwecktes selbständiges Leben, sondern auch besonders durch den Besitz des reinigenden treuen Bildes und Wortes Christi in frischer Erinnerung, berechtigt ist, vor Allen gehört zu werden, wenn nämlich überhaupt die apostolischen Männer außer der Gründung und Leitung der Gemeinden noch andere kenntliche Denkmäler ihrer selbst und ihrer Erinnerung an den Herrn zurückgelassen haben. Ja wenn eine Schrift auch nicht von einem Apostel aber doch in der apostolischen Urkirche verfaßt ist und den Jahrhunderten der Christenheit stets als Weg zum Glauben oder dazu gedient hat, daß der gemeinsame Glaube sich factisch in derselben erkannte, (und das ist mit der Kanonicität ausgesagt), so verdient sie, in den Kanon aufgenommen, ihre Stelle, wie es sich vorerst auch mit Einzelheiten verhalte: es ist ihr damit der Charakter verbürgt, daß der gemeinsame Christenglaube in ihr eine objective Darstellung des Christlichen sieht, was keine neuere Schrift für sich anführen kann. Darum nennt auch Luther mit seinem tiefen Blick das Evangelium in der Schrift verzeichnet die *σὰρξ Χριστοῦ*. Auch die Kirche zwar war nicht bloß, sondern ist in jedem Momente der Leib des Herrn: sie ist nicht eine bloß unsichtbare, platonische, sondern eine auf Erden stets wirkliche geschichtliche Macht. Aber ihre äußere geschichtliche Erscheinung, in der sie mit der Welt in stetem Kampfe liegen soll, ist eine auch an Reinheit und Geisteskraft wechselnde. Und wenn nun Zeiten kommen, wo die Verderbniß in ihr wächst, und die Welt ihre Schatten tief hinein in ihr Inneres trübend wirft, wenn selbst der Lehrstand, der ein Hort der reinen Lehre sein soll, von dieser abgefallen ist, wenn sie als äußere geschichtliche Einheit betrachtet durch ihre herrschende laute Lehre, die sie als die christliche ausgibt, die nach Wahrheit Suchenden nur zu verwirren und zu verführen weiß: wenn ein gesunder historischer Sinn, wie der Luther's, der einen nicht bloß subjectiven, sondern objectiven Glauben will, in ihrem entstellten Bilde

kennend objectiver Glaube zu werden oder zu sein, d. h. Glaube, der seiner Einheit mit dem objectiven, historischen Christenthum gewiß geworden ist.[1]

Es hat einen Reliquiendienst gegeben, der mit dem Gebrechlichen, Zufälligen am Worte der Schrift nicht minder getrieben ward, als mit Demjenigen, was zu der unmittelbaren und eigentlichen σὰρξ Χριστοῦ gerechnet ward; und zwar nicht bloß von den Weibern, die Chrysostomus erwähnt (vgl. Quenstedt a. a. O. P. I, Cap. 4, S. 169, 170), ist jener getrieben worden, sondern auch von Theologen; und in dem Maße mehr, als die innere lebendige Gegenwart der Wahrheit fehlte, suchte der Geist nach äußerlicher, handgreiflicher Beglaubigung als einer Stütze seiner Armuth. Aber in äußerlicher Weise **kann** die Wahrheit als Wahrheit nicht gegeben, sie kann nur für den Geist sein. Die Entäußerung, in welche die ewige Wahrheit eingeht in Christi armer Geburt, oder im Eingange derselben in das arme Wort der Schrift, ist für die Wahrheit einerseits der Stand der Erniedrigung; aber andererseits beginnt mit dieser schon die Erhöhung und Verklärung der ersten Natur; das menschliche Dasein, das menschliche Wort und die Sprache erhalten ihre Weihe dadurch, daß das höchste Gut sich in unser Fleisch und Blut kleidet, und darin Wirklichkeit hat, daß der h. Geist, in den Aposteln wirksam, die äußeren, sichtbaren, hörbaren, greifbaren Elemente der Natur in seinem Dienst verwendet, und darin sich zu naturiren beginnt. Es ist damit allem spiritualistischen Dualismus ein Ende gemacht, der nur eine Unwürdig-

[1] Zwar darf nicht geleugnet werden, daß auch durch das Wort der Kirche ohne directe Beziehung auf die Schrift, wahrer Glaube entstehen könne, dem auch das subjective Bewußtsein einer ihm zukommenden Objectivität nicht fehlt. Er kann eine Empfindung davon haben, daß der h. Geist es ist, der ihm die Gotteskindschaft bezeugt. — Damit muß aber die unbefangene Voraussetzung verbunden sein, daß er mit dem apostolischen Glauben und mit dem geschichtlichen Urchristenthum nicht im Widerspruch, sondern in Harmonie sei. Regen sich aber früher oder später Zweifel an dieser Einheit, so ist der Rückgang zur h. Schrift als der Urkunde des historischen Christenthumes das einzige Mittel, dem Glauben seine innere Sicherheit wieder zu geben. Denn sollte er sich damit beruhigen, daß die Kirche ihm den Inhalt des Glaubens übermittelt habe und zwar als urchristlich-apostolischen, so würde der Glaube sich von der Autorität der Kirche abhängig machen. Daher ist es evangelischer Grundsatz, daß nicht bloß die Kirche die h. Schrift treiben soll, sondern auch der Einzelne, und daß das Bibellesen Recht und Pflicht auch der Laien sei, s. u. S. 118.

keit, eine Verunreinigung in jener Entäußerung sieht, die doch recht angesehen, die principielle, die äußersten Enden zusammenfassende Versöhnung aller Gegensätze ist. Aber so gewiß es ist, daß nur durch diese Naturirung das Christenthum eine geschichtliche Macht werden und das Vehikel gewinnen konnte zu seiner Selbsteinführung in den Geist, so gewiß ist doch erst die Erkenntniß der Wahrheit im Geiste die adäquate Erkenntniß. Und das ist das materiale Princip, der Glaube, in welchem die in der Schrift entäußerte Wahrheit, freie, innere Existenz gewinnt, wenn gleich nur durch Vermittelung der entäußerten. Und nun erst, wo die christliche Persönlichkeit, Subjectivität gegeben ist, wird die Schrift im Geiste verstanden, als Werk des Geistes erkannt und anerkannt, und es tritt das Wechselverhältniß der verständnißvollen Liebe ein, in der die beiden Glieder des Verhältnisses, wie in jeder wahren Liebe einander ebensosehr in ihrer Selbständigkeit bestätigen, als sich mit einander zusammenschließen. In der Schrift hören wir nun den vom Geist erfüllten Chor der Apostel reden, in unsere Gegenwart versetzt, und wissen uns anerkannt von ihnen als stehend in ihrem Glauben, außerhalb dessen es einen christlichen nicht geben kann; fühlen uns in ihrem Umgange nach Bedürfniß erhoben und beschämt, erweckt und belehrt. Ja in ihren Evangelien hören wir die Worte des Herrn selbst erschallen, und die Trennung der Zeit und des Raumes ist wie überwunden durch die Schrift, Christi historische Erscheinung in das ewige Nun gerückt und vor uns hingestellt. Und daran genügt Denen, die ihn nicht sehen und doch lieb haben, bis sie ihn sehen, wie er ist, wo sie dann an dem nun erhöhten Christus die schlechthin vollkommene und reine Darstellung des objectiven Christenthumes haben, die alle Schrift entbehrlich macht, aus der vollendeten Gemeinde aber wiederscheint. Haben doch auch die Apostel ihn im irdischen Leben nicht gesehen, wie er ist, wohl aber in dem durch seine irdische Erscheinung vermittelten Glauben ihn getragen und als einen Objectiven im h. Geiste Erkannten und Gegenwärtigen gehabt, wie die Christenheit alle Tage bis an der Welt Ende ihn in ihrem durch das apostolische Wort vermittelten und bestätigten Glauben trägt.

Fassen wir das Bisherige noch zusammen, so ist a) für den noch nicht gestifteten Glauben die Schrift Vehikel: zwar nicht das

vergeblich sich wiederzuerkennen sucht, dann ist die Zeit gekommen, wo der Kanon, den sie selbst anerkennt, wider sie aufsteht zum Gericht, wo gegen die äußere Einheit ihrer jetzigen Erscheinung die urchristliche kanonische Zeit sich erhebt, und ihr nur die Wahl läßt, Buße zu thun, oder des Anspruchs für immer entkleidet zu werden, die σάρξ Christi der Gemeinde präsent zu erhalten zum Glauben und für den Glauben. So ist es, auch abgesehen von der alten Inspirationslehre, wohlbegründet, daß unsere Kirche als das formale Princip, oder als die objective Darstellung des Christlichen, mit der Jeder, um einen nicht bloß subjectiven Glauben zu haben, sich Eins wissen muß, und von der mit völliger Sicherheit kann gesagt werden, daß sie zum Glauben an das wirkliche, geschichtliche Christenthum ein Weg sei, nur die kanonischen Schriften des neuen Testamentes ansieht und gelten läßt, ohne darum die Kirche und die Geschichte unorganisch aufzufassen: denn die Kirche jeder Zeit hat, um christliche zu sein, sich mit der apostolischen wesentlich Eins zu wissen, und verflochten, wie sie es in der Erscheinung ist, mit der Welt, hat sie erst, wenn und sofern sie jener Einheit sich bewußt geworden ist, das Recht, auch sich für eine objective Darstellung des Christlichen zu halten, also in abgeleiteter Weise.

Man könnte fürchten, diese principielle Stellung der Schrift sei durch die kritischen Bewegungen der neueren Zeit gefährdet oder unsicher gemacht. Allein auch ohne hier auf diese einzugehen, so viel steht fest, daß wir an der h. Schrift N. T. die Urkunde des Christenthums der Urkirche besitzen, wie Jeder anerkennen muß, der innerhalb der altchristlichen Literatur möglichst auf das Ursprüngliche zurückgehen will. Diesem Urkundlichen aber und ihm allein gebührt ipso jure für Jeden, der Christ sein will, die bezeichnete principielle Stellung, wobei immerhin in Betreff der einzelnen Schriften die Kritik vorbehalten bleibt, die aber, um nicht bodenlos und nichtssagend zu werden, immer einen Theil des Kanon als zum Urchristenthum gehörig anerkennen muß, ein Gesetz, dem sich keine neutestamentliche Kritik entziehen kann.

Andererseits muß allerdings unsere Kirche eingedenk bleiben, auch die Schrift sei nicht das ursprüngliche formale Princip, sondern bloß zum — freilich völlig genügenden — Ersatz der historischen Erscheinung Christi bestellt. Wie aber die σάρξ Χριστοῦ nicht bestimmt war, bei

sich festzuhalten, sondern ihr rechtes Verständniß erst da begann, wo sie zum menschgewordenen Sohn Gottes geführt hatte, und nun das Aeußere auch für die Erkenntniß dazu erhoben war, als Erscheinung, Manifestation des menschgewordenen Sohnes Gottes erkannt zu sein: so darf auch die Schrift bei sich nicht festhalten, in der die Gemeinde im h. Geiste sich das Bild Christi reproducirt und zu bleibender Vergegenwärtigung objectiv hingestellt hat. Sondern diese Thätigkeit der am h. Geiste Theil habenden Gemeinde hat damit Christi Bild, wie er als Objectiver ihr innerlich bewußt war, gleichfalls in die Aeußerlichkeit einführen müssen und wollen, wie Christus sich entäußern mußte, und in die Knechtsgestalt eingehen, um historischer und historisch eingreifender, d. h. durch das äußere Vehikel zum Innern seiner selbst, zum wahren Verständniß seiner führender Mensch zu sein.[1] Diese Entäußerung Christi in die Knechtsgestalt war für die richtige Erkenntniß doch an ihr selbst Offenbarung seiner Liebe, die wenn auch noch nicht absolut vollkommene Aeußerung und Manifestation seiner selbst, die Verwirklichung der inneren Bestimmung des Logos zur Menschwerdung, die er vor Grundlegung der Welt hatte, und besaß eben, weil sie Dieses war, die Kraft, das Vehikel zu sein zum rechten Verständniß des objectiven Gottmenschen. So nun ist auch die h. Schrift einerseits, obwohl sie auch noch die Erhöhung Christi und seine Verklärung in den Jüngern im geschriebenen Worte darstellt, nur die Entäußerung der christlichen Wahrheit, die in ihrem Geiste lebte, und nach dieser Seite angesehen ist sie ein armes, gebrechliches Wort:[2] und so wenig die absolut vollkommene Daseinsform der Wahrheit, als Christus schon auf Erden vollendet war; andererseits aber ist sie selbst, diese entäußerte, in die Sphäre der Zufälligkeit und des Anderssseins eingegangene, doch für die richtige Erkenntniß die Aeußerung und Manifestation des in den h. Schriftstellern lebendig Gewordenen oder des h. Geistes, der sie erfüllte; ist eine Einführung dieses in die Wirklichkeit und Sichtbarkeit; und ebendadurch im Stande, zum Glauben ein Vehikel zu sein für Den, der noch nicht glaubt, für den Gläubigen aber jetzt das einzige sichere Mittel, sich darin er-

[1] Vgl. Luther, Werke ed. Walch XI, 232, 242, 243.

[2] Vgl. Luther III, 1349 f. VIII, 2669 f. XIII, 572 ff.

nun im Allgemeinen, namentlich in ihren höchsten Functionen, eine Kritik der Schrift durch sich selbst werden, die aber der relativ selbständig der Schrift gegenüberstehende, objectiv gewordene Glaube vollzieht, und er allein, wenn die sonstigen Erfordernisse nicht fehlen, glücklich vollziehen kann; womit denn ein „Kanon im Kanon" sich bildet. Aber nicht minder dürfte erst auf dem angedeuteten Wege ein Verhältniß der freien Liebe und Lust zu der Schrift eintreten können, das jetzt nicht so häufig zu sein scheint, als es für ein gesundes, nicht an Subjectivität kränkelndes Glaubensleben nothwendig ist.

III. Anhang. Zur Geschichte der beiden Principien, mit besonderer Beziehung auf deren Einheit.

Die gegebene Ausführung hat hoffentlich nicht bloß die Wichtigkeit der evangelischen Principienlehre überhaupt bestätigt, sondern auch zur näheren Bestimmung der Unterscheidung und Verbindung des materialen und formalen Princips wenigstens so viel beigetragen, daß als ihr wahrer Sinn einleuchtet der Unterschied zwischen der christlichen Subjectivität und der christlichen Objectivität in unauflöslicher Zusammengehörigkeit beider, sowie daß unter dem Objectiven allerdings in letzter Beziehung die h. Schrift zu verstehen sei. — Ob diese Bezeichnung vielleicht passender wäre, als jene herkömmliche, oder eine andere angemessenere zu suchen, darüber unten noch ein Wort.

Nun sind aber in neuerer Zeit namentlich angeblich von geschichtlicher Seite her mehrfache Angriffe auf die Formel Material- und Formalprincip auch in ihrem genuinen Sinn gemacht worden, die noch eine eingehendere, besonders historische Berücksichtigung verlangen. Es ist behauptet worden, sie sei nichtssagend weil Dasselbe was formal heißt, auch ebensogut material genannt werden könnte; sie sei apokryphischen Ursprungs, keinenfalls habe sie etwas mit der Reformationszeit oder den späteren Systemen der Dogmatiker zu thun, sondern sei ein ganz modernes Gebilde. Sie wird von Einigen behandelt wie etwas über Nacht zufällig oder willkürlich von unverständigen Männern Eingeführtes, aber Ungeeignetes, einen festen Standort zu geben.[1]

[1] So etwa Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung A. 1, a. a. O. u. Zeitschr.

Prüfen wir, was hieran wahr ist und was nicht.

Bekanntlich hat der Ausdruck „Form und Materie“ in der wissenschaftlichen Sprache in verschiedenen Jahrhunderten eine gar verschiedene Bedeutung, und insofern ist nicht zu leugnen, die Formel hat, zumal an dem jetzigen Sprachgebrauch gemessen, etwas Mißverständliches, Zweideutiges an sich. Sofern „Formalprincip“ den Sinn hat, daß es Erkenntnißquelle des christlichen Inhalts sei, so könnte das Wort Materialprincip für die Schrift passender, also geradezu eine Vertauschung dieser termini angezeigt scheinen. Umgekehrt, sofern unter dem Materialprincip verstanden wird, daß durch den Glauben an Christus die Rechtfertigung bewußter Besitz wird, und sofern ebendafür im Glauben die Gewißheit vom Heil und von der Wahrheit des Christenthums enthalten ist, sofern endlich die Gewißheit das entsprechende Formale zu dem Inhalt der christlichen Wahrheit ist, so könnte das Glaubensprincip auch formal heißen. Aber daraus folgt nicht, daß die Formel, nach ihrer Entstehungsgeschichte genau erforscht, und nach dem Sprachgebrauch ihrer Entstehungszeit gemessen, irgend unklar oder zweideutig sei.[1]

Ebenso ist zuzugestehen, daß die Formel nicht von Anfang an mit einemmal und ganz da war; sie ist erst allmählig herangewachsen, und wenn auch die Sache stets von der Reformation an da war, so doch nicht der Name oder die Bezeichnung. Aber das allmählige Anwachsen der Formel läßt sich bei genauerer Betrachtung der Dogmatiker vom 17. Jahrhundert an mit Sicherheit verfolgen und was in jeder Epoche mit den Worten „formal“, „material“ wollte bezeichnet werden, das wird aus der Zeit solchen Gebrauches vollkommen verständlich, konnte auch jedesmal als treffende Bezeichnung des beabsichtigten Sinnes gelten. Allerdings aber konnte, ja mußte je nach dem Stande der Theologie überhaupt, ein verschiedener Sinn darin seinen Ausdruck suchen, und insofern ist der

---

f. Kirchengesch. 1, 3, s. o. S. 102 f. Aber auch Ruetschi: Welches ist Princip des evangelischen Protestantismus? 1879, S. 1—19.

[1] Eine Gleichmäßigkeit zeigt sich seit dem 17. Jahrhundert übrigens besonders darin, daß unter dem Formalprincip die h. Schrift verstanden wird, freilich so, daß ihr selbst eine sehr verschiedene principielle Stellung zum Glauben und zur Theologie beigelegt wird.

einzige,[1] sondern auch Anderes ist dieses factisch; aber dasjenige Behikel, durch welches all dieses Andere sich vor sich selbst wie vor Andern erst als christlich legitimiren kann. Doch dies führt schon auf das Zweite. b) Für den schon gestifteten Glauben bildet weder irgend welche Kirchengemeinschaft für sich, noch weniger Einzelne, die dem Glauben, damit er ein objectiver werde, nothwendige objective Darstellung des Christenthums, darin er sich wieder erkennen kann mit Sicherheit und Vertrauen, d. h. ohne die Furcht, sich etwa, statt in dem historisch-objectiven Christlichen, vielmehr im Irrthum, in bloßen Subjectivitäten wieder zu erkennen, mithin selbst in einem bloß subjectiven Glauben zu stehen. Sondern es kann entweder nicht mehr ausgemacht werden, was das objective, historische Christenthum ist, dann aber hat sich das Christenthum Dasjenige nicht geschaffen, ohne das es nicht den sichern, weltüberwindenden Glauben stiften, d. h. Christenthum sein konnte; und das verwirft der christliche Glaube, weil ihm die Richtung auf die christliche Objectivität, in der er sich wieder zu erkennen vermöge, eingeboren ist: oder wir besitzen in den uns aufgesparten Schätzen der urchristlichen Zeit, in den Werken der Apostel und apostolischen Männer das Urchristliche objectiv verzeichnet, darin wir uns wieder zu erkennen vermögen. Das erste Glied der Generationenreihe nach Christus muß das objective Christliche in sich getragen haben, sonst ist das Christenthum gar nicht in die Welt gekommen. Es ist aber in die Welt gekommen. Also hat jenes erste Glied das ursprünglich Christliche sicher gehabt. Aus dem Keime der apostolischen Gesammtverkündigung, dieses ersten Gliedes, muß ferner Alles hervorgewachsen sein, mit ihm in innerer organischer Einheit stehen, was sich als christlich will geltend machen vor sich selbst und vor Andern. Denn es wäre das Christenthum nicht die vollendete alle Wahrheit in sich schließende Religion, wenn ein Wahres

---

[1] Das wurde, wie von Luther, so stets von unserer Kirche anerkannt. Vgl. besonders Calixt. de auctorit. s. script. Helmst. 1654, § XLV. XLVI. Er führt tres modos des verbum dei an, worunter auch der modus ist, wo bloß res et sententiae verbum dei sunt; schreibt aber allen modis zu, daß sie additam sive innexam habent divinam gratiam etc. Es ist das nichts Anderes, als die auch Luther'n geläufige Unterscheidung zwischen Wort Gottes und Schrift, auf die sich auch Lessing als auf eine wohl hergebrachte berufen konnte; eine Unterscheidung, die freilich später sehr zurückgestellt wurde.

von außen zu dem Seinigen könnte angesetzt werden. Und so ist bis zur Vollendung der Dinge die Schrift, indem sie sicher das objective anfängliche Christenthum darstellt, mit welchem jeder Gläubige, nicht bloß die Kirche im Allgemeinen, muß Eines sein wollen, Norm des gestifteten aber noch unvollendeten Glaubens, die dieser in freier, nicht aber gesetzlicher Weise anerkennt, bis er in's Schauen übergeht.[1]

Es dürfte leicht zu zeigen sein, daß bei dieser Ansicht eine gesunde wahrheitliebende Kritik, die wir als Protestanten nie entbehren können, nicht bloß zulässig, sondern begründet ist, eine solche, die nicht dem Namen der Gerechtigkeit (Kritik erinnert an Richterpflicht —) Unehre macht, sondern ein Gesetz hat, und zwar ein immanentes, den Glauben nicht ausschließendes, sondern in sich tragendes, wie nach obigen Andeutungen der Glaube selbst sie als Moment an sich hat. Diese wird

[1] Hoffmann, „Weissagung und Erfüllung" 1841, No. IV—VI, und Sack, Apologetik, 2. Aufl. 1841, S. 417 ff., scheinen mir bei schönen Winken, die sie geben, doch versäumt zu haben, die bleibende und nothwendige Bedeutung des formalen Princips auch für den schon gestifteten Glauben (nicht bloß, wie sie thun, für die Kirche) aus dem Wesen des Glaubens selbst zu deduciren. Und doch dürfte die bleibende Bedeutung des Kanon für die Kirche erst dann wirklich fest stehn, und nicht von einem katholisirenden Ueberwiegen des Lehrstandes bedroht sein, wenn in dem Glauben selbst (also auch dem des Einzelnen) das Bedürfniß nachgewiesen ist, auf das Urchristliche, im apostolischen Worte Gegebene zurückzugehen, d. h. die h. Schrift zu lesen, und damit erst ein protestantisch geschärftes historisches Bewußtsein als Moment des freien Glaubens, d. h. einen wirklich objectiven Glauben zu haben. Denn zu diesem gehört doch, nicht mit Diesem oder Jenem was sich christlich nennt, sondern was sicher das Historisch-Christliche ist, sich Eins zu wissen, was nur die h. Schrift uns darstellt, die nach dem Obigen doch allein — vom Glauben verstanden — entscheiden kann, ob Etwas was sich dafür ausgibt, auch wirklich das Historisch-Christliche sei. Es soll nicht geleugnet werden, daß christlicher Glaube auch schon möglich ist bei Entstehung desselben aus dem Zeugniß der Kirche, wenn nämlich diese das echte Christenthum bewahrt, und daß also die bewußte Einheit mit der h. Schrift nicht unerläßlich zum Christsein ist. Aber evangelische Frömmigkeit ist dieses nicht. Vgl. Rothe, Zur Dogmatik S. 21. „Die evangelische Kirche sieht die charakteristische Eigenthümlichkeit ihrer Frömmigkeit nach ihrer formalen Seite darin, daß dieselbe wesentlich eine durch die h. Schrift vermittelte und bestimmte ist, eine durch das Medium dieser erzeugte, durch sie erzogene und gebildete, unter ihrer steten Zucht stehende, in stetem Umgang mit ihr begriffene, stets in ihrer Atmosphäre athmende und lebende, von ihr sich nährende, durch sie befruchtete, gerade wie es bei der Reformation notorisch der Fall war." Insoweit ist auch den Forderungen Reuter's a. a. O. S. 185 zuzustimmen.

mittelalterlicher Redeweise, die auf Aristoteles zurückgeht, der Terminus Form anwendbar, so nämlich, daß die Forma der bestimmte gestaltete Inhalt selber ist. Nach Aristoteles ist ja die Materia an sich immer nur die Potenz, die für sich unerkennbar bliebe. Sie wird erkennbar, ja kommt zum wirklichen actuellen Dasein erst, indem sie zur Gestaltung oder Form fortschreitet. Daher das Axiom: Forma dat esse rei, und das nach jetzigem Sprachgebrauch Auffallende, daß das Wesen einer Sache in der Forma gefunden wird, z. B. die Seele Forma des Körpers heißt. Diese Lage der Dinge nun macht begreiflich, daß die Begründung für die christliche Lehre nach Inhalt und Form in Einem und Demselben, der h. Schrift, gefunden und bei dieser die Hauptsache in der Forma gefunden wird. Gerhard unterscheidet c. 12 § 305 ff. zwischen Forma interna und externa derselben; die Letztere bezieht sich auf das Idiom, den Styl u. s. w. Dagegen die Forma interna ist ihm die Wirkung der Theopneustie (nicht wie Andere wollen, die Theopneustie selbst), die Majestas, Auctoritas divina, wornach sie *αὐτόπιστος, ἀξιόπιστος* u. s. w. ist.[1] Beides wird in der h. Schrift als dem einzigen, zureichenden Princip zusammengefaßt, daß sie die Quelle für den christlichen Inhalt und die Bürgschaft für dessen Göttlichkeit und Wahrheit sei, und hiebei wird um so standhafter beharrt, weil so die Einheit des Princips, dem Interesse der Vernunft gemäß bewahrt, die Zweiheit aber ohne Verlust ausgeschlossen schien, indem die h. Schrift als Princip wie für die Form so auch für den Inhalt christlicher Lehre aufgestellt war.

Trotz der einseitigen Herrschaft der h. Schrift (also des Formalprincips)[2] in der Principienlehre wird nämlich doch gewöhnlich zwischen

---

[1] Spätere wie Hollaz S. 99 sagen: Forma scripturae s. interna est sensus seu vis significandi. Aehnlich Baier: Die Forma seu ratio formalis sind die Conceptus rerum et verborum, die der Geist Gottes inspirirt hat. Andere sagt er, nennen den Sinn forma interna.

[2] Obwohl die Schrift bei den ältesten Dogmatikern nicht Formalprincip, sondern princip. cognoscendi heißt, so haben sie doch an ihrem princip. cognoscendi schon der Sache nach Das vollauf gehabt, was später Formalprincip heißt. Dieser letztere Terminus kommt schon in der Dogmatik von Baier und Budde vor. Jener sagt Comp. theol. posit. Proleg. L. 2 § 71: Objectum theologiae revelatae est duplex, materiale et formale. Jenes sind alle Lehren, die den Inhalt des Christenthums bilden. Das formale ist die Offenbarung oder die h. Schrift, d. i.

der Forma scr. s. selbst und der Materia derselben unterschieden und unter dieser die Gesammtheit der christlichen Wahrheiten verstanden, innerhalb deren die Rechtfertigung eine eminente Stellung einnimmt, für welche Lehren aber allerdings die h. Schrift durch ihre göttliche Forma das Princip ist. Diese göttliche Wahrheiten, d. h. die Principien und Folgerungen, die aus dem offenbarten Wort abgeleitet sind, bilden dann auch die Materia der Theologie wie den Inhalt des Glaubens. Die Forma der Theologie dagegen ist die Compages oder Dispositio dieser Schriftwahrheiten.

Es versteht sich von selbst, daß der h. Schrift, damit sie diese hohe und einzige Stellung einnehmen könne, die erforderlichen Prädicate beigelegt werden, die aus ihrer Inspiration sich ergeben. Auch die Nachfolger J. Gerhards gehen von der h. Schrift als einheitlichem Princip aus, lassen aber sofort als eine diesem einheitlichen Princip untergeordnete Eintheilung die Unterscheidung der Materia und Forma sowohl der h. Schrift als der Theologie hervortreten.

Ganz ähnlich spricht sich auch der Reformirte Wolleb aus (Compendium Theol. Christ. 1638). Er stellt zuerst die Formel auf: das principium essendi für die Theologie Deus est; principium cognoscendi das Wort Gottes (S. 2). Die Frage: an scripturae sint verbum Dei, homine christiano indignum est. Doch darf wohl gefragt werden: quo testimonio scripturarum s. divinitas nobis innotescat? (S. 3). Das ministeriale testimonium sei das Zeugniß der Kirche.

König in seiner Theologia positiva 1670 sagt: Das principium essendi für die Theologie sei Gott, nämlich durch seine Offenbarung. In der Theologie sei aber die Materia und die Forma zu unterscheiden. Die Materia derselben sind die göttlichen Wahrheiten. Ihre Form ist nach ihm nicht bloß wie nach J. Gerhard, ihre compages, dispositio &c., sondern sie ist im Unterschied von der Metaphysik aus ihrer Definition abzuleiten, welche auf Gott und seine Offenbarung als Quelle ihres Inhalts weist.

principium et ratio cognoscendi, unde pendet cognitio rerum, quae in revelatione proponuntur. Budde Instit. § 45: Ipsae quidem res divinae objectum theologiae materiale vocari solent quemadmodum formale contra in ipsa revelatione divina quaerendum. Diese Redeweise hängt sichtlich damit zusammen, daß Alles, was in der h. Schrift die Hauptsache ist, in der forma interna derselben gefunden wird, s. o. S. 123.

verschiedene Sinn, der mit den Worten „formal“ „material“ in verschiedenen Epochen bezeichnet wird, gleichsam ein Spiegel der Geschichte der wissenschaftlichen Behandlung des protestantischen Princips, also der Geschichte der protestantischen Theologie selbst in ihrem Mittelpunkt.

Gehen wir nun an die Aufhellung des wirklichen Sachverhaltes, so ist wie gesagt vor Allem zu bemerken, daß in der Reformationszeit die Sache, wenn auch nicht die wissenschaftliche Bezeichnung derselben, entschieden vorhanden war. Es gehört hierher, wie oben bemerkt, die für Luther solenne Zusammenstellung von Wort und Glauben an die Rechtfertigung durch Christus, die für ihn principielle Bedeutung hatte, wie von Rothe trefflich gezeigt ist.[1] Ferner ist es ungenau, wenn die ganze Formel „Material- und Formalprincip“ als ein Product erst der neueren Zeit bezeichnet, also der altprotestantischen Dogmatik überhaupt abgesprochen werden will. Das ist nur möglich, wenn von den Keimen und Ansätzen derselben abgesehen, also überhaupt das Werden der ganzen Formel und zugleich der Entwickelungsgang der protestantischen Theologie nicht beachtet ist. Wird dagegen dieser verfolgt, so löst sich das Räthsel, warum seit dem 19. Jahrhundert formales und materiales Princip coordinirt aufgestellt werden, während es zuvor gerade an der Anerkennung der relativen Selbständigkeit beider, auch wenn beide namhaft gemacht wurden, fehlte.

Die Geschichte der wissenschaftlichen Principienlehre kann nicht mit den lutherischen Dogmatikern des 16. Jahrhunderts beginnen. Weder Melanchthon noch Chemnitz, weder Strigel noch Hafenreffer, L. Hütter und Aeg. Hunn haben eine Principienlehre vorangestellt, ja nicht einmal eine besondere Lehre von der h. Schrift. Sie geben die evangelische Lehre aus ihrem Glaubensbewußtsein heraus in der Zuversicht ihrer Schriftmäßigkeit. Thatsächlich aber sind auch sie nicht etwa bloß vom Materialprincip, sondern von den zwei Principien bestimmt, auf die später die Bezeichnung „Formal- und Materialprincip“ angewandt wird.

Die altorthodoxe Dogmatik von J. Gerhard an sucht dem Bedürfnisse wissenschaftlicher Begründung Genüge zu thun und schickt dem

[1] Vgl. zur Dogmatik S. 20. 21. Er verweist unter Anderem auf Art. Sm. 305 f. F. C. 683. Apol. 148; für das formale Princip auf C. A. 15. 30. Apol. 205 f. Art. Sm. 308 f. F. C. 570. 632.

System eine immer weiter sich ausbildende Principienlehre voran. Von dem Princip verlangt sie einmal, daß es den Inhalt der Glaubenslehre in sich beschließe, aber nicht minder auch, daß es den Beweis oder die Begründung für diesen Inhalt enthalte. Beides wird unter den Ausdruck principium cognoscendi zusammengefaßt. Als das dieses Beides leistende Princip gilt zweifellos sowohl den alten Dogmatikern als auch dem sog. biblischen Supernaturalismus die h. Schrift. An ihr also meint unsere Dogmatik des 17. und 18. Jahrhunderts ein Material- und zugleich Formalprincip zu haben.[1] Wenn dieser Inhalt auch nicht Materialprincip heißt, — denn die h. Schrift ist ihr auch Materialprincip, so ist darin doch, wie wir gleich sehen, schon ein Keim der später gewöhnlichen Doppelformel enthalten. Ein weiteres Datum, das sogar schon dahin zielt, ein Materialprincip neben dem formalen der h. Schrift aufzustellen, ist in der Lehre von der Analogia fidei enthalten. Ein drittes liegt in der Lehre von dem Testimonium Spiritus S. internum. Ein viertes in der Eintheilung der gesammten Glaubenslehre in einen formalen und materialen Theil. Die Begründung dieser vier Punkte wird uns von selbst auch in den geschichtlichen Gang der Principienlehre einen Blick werfen lassen.

Erstens. Schon Gerhard lehrt im Tom. II seiner Loci ed. Cotta, nachholend was eigentlich schon in den ersten gehörte, das Princip der Theologie sei lediglich die h. Schrift und zwar, weil sie die sichere Quelle sei aus der alle christliche Lehre zu entnehmen ist (principium cognoscendi nach Seiten des Inhaltes) und weil sie zugleich im Stande sei, für die Wahrheit und Gewißheit dieses Inhaltes einzustehen oder zu begründen, warum keine andere Lehre dem Glauben als göttlich und wahr zu gelten habe. Durch das Letztere gewinnt der Inhalt die Form der Wahrheit, d. h. die Gewißheit für das gläubige Subject, wie ja auch wir, zwischen Form und Inhalt des Erkennens unterscheidend, die Gewißheit oder die Erkenntniß der Wahrheit als Wahrheit der Form des Erkennens zutheilen. Aber auch selbst auf den Inhalt war nach

[1] Die h. Schrift heißt bei den ältesten Dogmatikern noch nicht Formalprincip, weil sie ihnen eben Beides ist, sondern principium cognoscendi. Aber doch wird der Terminus forma schon von ihnen in mehrfachem Sinn auf die h. Schrift angewendet, s. u. S. 123 f.

Materia, Forma nicht dieselbe Rolle spielen. Er beginnt mit dem Fundamentum fidei, das auch Fundamentum der Theologie sei. Fundament des Glaubens nun ist Das, worauf alle göttlich offenbarte Wahrheit sich erbaut und worauf als auf seinen Mittelpunkt Alles zurückgeht. Die reale (oder wie lutherische Dogmatiker sagen, die substantiale) Basis (princip. essendi) ist Christus; aber das fundamentale axioma (oder die Alles tragende Grundlehre) ist Christus als justitia, salvator. Da haben wir die Grundlehre ausgesprochen; ihre Begründung findet auch er in der inspirirten h. Schrift.

Von all Diesen wird also zwar nicht ein materiales Princip dem formalen coordinirt, sondern das formale überwiegt, ihm allein kommt eigentlich principielle Stellung zu, auch für das materiale. Aber eine logische Coordination findet allerdings doch statt, wenn gesagt wird, wie schon von König: das objectum theol. sei ein doppeltes, ein formale und ein materiale. Damit tritt das Formale und das Materiale in eine Zweiheit auseinander, die in dem obersten Satz von der h. Schrift als principium unicum der Theologie verhüllt war. Kein Wunder, daß sich Calov dieser Unterscheidung eines doppelten objectum theologiae als einer Neuerung widersetzte. Die Offenbarung (h. Schrift) sei nicht sowohl objectum als principium theologiae: er fürchtet, die h. Schrift als unicum theologiae principium könnte dadurch verdunkelt werden, daß ihr als einem objectum theologiae das objectum materiale coordinirt werde. Die h. Schrift sei nicht bloß Erkenntnißquelle einer Geschichte des historischen Christenthums, sondern auch principium cognoscendi derselben als Wahrheit. Allein seine Nachfolger Musäus, Baier, Hollaz, Budde u. s. w. halten gleichwohl diese Unterscheidung zwischen einem doppelten objectum theologiae fest, wiewohl sie darum nicht aufhören, die h. Schrift unicum theologiae principium zu nennen, jedoch mit der Doppelheit des formale und materiale in der Schrift selber, die wir betrachtet haben.[1]

Zweitens. Allerdings ist mit der Materia der h. Schrift, des Glaubens und der Theologie neben der Forma noch nicht das einheitliche evangelische Materialprincip ausgesprochen. Jene Materia ist die Vielheit

---

[1] Musäus Introd. 1678. L. II. Baier, comp. S. 49, § 55. Hollaz, Examen Proleg. I. Budde, Instit. theol. dogm. 1723 § 29.

der in der h. Schrift enthaltenen Wahrheiten, die wohl auch wieder principia heißen für das aus ihnen Abzuleitende; sie selbst sind damit noch nicht in die Einheit eines Princips zusammengefaßt, das dem Formalprincip gegenüber gestellt würde. Aber eine Annäherung an die spätere Doppelformel findet sich auch — und das führt uns zu einem zweiten vorbereitenden Punkt — in der so gut wie allgemeinen Lehre der Dogmatiker von der Analogia fidei, und den s. g. articuli fundamentales (s. o. S. 122). Der Analogia fidei wird schon im 16. Jahrhundert, namentlich auch von Luther eine relative Selbständigkeit gegenüber der h. Schrift zugeschrieben, ja eine Beherrschung der Schrifterklärung zugestanden.[1] In ihr ist aber schon eine Zusammenziehung der manchfaltigen Schriftwahrheiten in eine Einheit gegeben, die auch bereits von Einigen so ausgesprochen wird: die materia der Theologie sei Gott, oder das ewige Leben oder Christus, das Centrum, auf das alle christliche Lehre sich zurückbeziehe. Wie ja auch schon Luther es zum kritischen Kanon erhebt, ob eine Schrift Christum treibe. Vgl. Chemnitz Examen Conc. trid. ed. Genev. 1641 de interpretatione scripturae s. S. 59. Man verstand darunter die Gesammtheit der articuli fidei, die für den Glauben selbst constitutiv sind (Quenstedt l. c. P. I, S. 244), die also so gewiß sind, als der Glaube selbst. Vgl. Gerhard loci theol. T. I, C. 5, § LXXV; C. 6, § CXXX; C. 9, § CXLVII; C. 10; und T. II, C. 25, § DXXXI. Näher bestimmend nannte man sec. XVII diese articulos fidei, die die Analogia fidei bilden, articulos fundamentales (vgl. oben S. 63), wozu das polemische Werk des Nic. Hunnius: *Διάσκεψις* de fundamentali dissensu doctrinae Luther. et Reform. den Anstoß scheint gegeben zu haben. Vgl. Quenstedt l. c. P. I, C. V, S. 241 ff. Franz Budde sodann, um die Analogia fidei noch bestimmter zu bezeichnen, läßt dieselbe bestehen in der innern Verbindung der articuli fundamentales. Instit. Theol. dogm. L. I. C. I, § XXX ff.:

---

[1] Die Meinung ist dabei keineswegs, durch eine Hinterthüre der Tradition wieder die beherrschende Stellung nach Art des Katholicismus zu geben; sondern es liegt darin (allerdings wie oben gezeigt S. 65 f., 106 f. noch in unangemessener Form) die Wahrheit eingehüllt, daß die wahre fides eine zweite, relativ selbständige, wenngleich durch die Schrift erzeugte Existenzweise des Christenthums ist, unentbehrlich für die richtige Schriftauslegung.

Das principium cognoscendi aber, quo omnia in theologia primo deducuntur et in quod ultimo omnia resolvuntur, hoc unicum est: quidquid scriptura sacra docet, divinitus inspiratum adeoque infallibiliter verum esse. Aber auch an der h. Schrift, dem principium cognoscendi, ist Materia und Forma zu unterscheiden. Ihre Materia können einmal die Buchstaben und Wörter heißen, daraus sie bestehen Materia ex qua —; aber Materia der h. Schrift heißen auch die in ihr vorgetragenen Wahrheiten (Mat. circa quam). Und ähnlich kann man reden von einer Forma externa, d. i. das Sprachidiom, der Styl, und von einer Forma interna, d. i. der Sinn oder Gedanke, den Gottes Geist in der h. Schrift ausdrücken wollte. So scheint Materia und Forma wieder zusammenzufallen, weil durch beide die Wahrheiten bezeichnet werden, die den Inhalt der Theologie bilden. Hier tritt das Doppelte, das im principium cognoscendi liegt, nicht gebührend auseinander; der Ausdruck Forma interna für den göttlichen Sinn und Gedanken paßt nicht zur Bezeichnung des Inhaltes h. Schrift als Materia. Jedoch ist auch bei König selbstverständlich, daß dieser Inhalt, heiße er nun Forma oder Materia, seine göttliche Beglaubigung (formale Gewißheit) vom göttlichen Ursprung der Schrift her hat.

Scherzer in seinem Systema theolog. 1685. Loc. 1 sagt, die s. scriptura sei das principium cognoscendi der Theologie, während Loc. 2 Prolegom. XI. das principium essendi Gott sei als offenbarender. Folglich sei genauer bezeichnet die h. Schrift als offenbartes Wort principium cognoscendi und directivum (Proleg. XII.). Die h. Schrift ist als die Urform der Wahrheit gedacht, welche von der göttlichen Offenbarung hervorgebracht ward, — nicht der Offenbarung in Christus, sondern der Inspiration.

Ganz ähnlich Quenstedt und Calov.

Quenstedt in seinem Systema didacticopolem. wiederholt die Formeln, die wir schon bei Gerhard und König fanden, namentlich, daß das einzige Princip der Theologie die in den h. Schriften verfaßte Offenbarung sei, wobei er ausdrücklich dagegen polemisirt, auch der Kirche P. I, Cap. 3, Sect. 2, S. 33, 44, Cap. 4, Sect. 2, S. 89 oder der ratio irregenita (ebendaselbst Cap. 3, S. 38 ff.) eine principielle Stellung zu geben. Ebenso unterscheidet er Materia und Forma einmal bei der Reve-

latio. Jene ist die Gesammtheit des christlichen Inhalts, diese aber ist die göttliche Handlung oder That, wodurch wir des göttlichen Charakters jenes Inhalts gewiß werden. Diese Handlung vollbringt sich durch die Erzeugung der h. Schrift, genauer: durch die wörtliche Inspiration derselben (Forma interna, Sensus θεόπνευστος), woraus ihre eigenthümliche vis oder efficacia sich ergibt. Wie zwischen Materia und Forma bei der Revelatio (und deren Product, der h. Schrift) zu unterscheiden ist, so zweitens auch bei dem Glauben und weiterhin der Theologie. Es kommt darauf an, daß Inhalt (Materia) des Glaubens und der Theologie das sei, was Inhalt der Schrift ist; aber auch, daß dieser Inhalt h. Schrift als ein durch seine göttliche Form oder seinen Ursprung beglaubigter aufgenommen und dargestellt werde. Denn es handelt sich nicht um ein Principium fidei humanae fallibilis sondern divinae. Von diesem die Gewißheit mit sich führenden Inhalt wird dann auch gesagt: nucleus vero, medulla, scopus seu centrum ad quod omnia in scriptura s. referuntur, est Jesus Christus (S. 56) natürlich als Princip der Erlösung und Rechtfertigung, was Andere auch ausdrücklich hervorheben.

Calov Systema I. 32 schickt eine eingehendere Lehre von der Revelatio voran, entsprechend dem obersten Grundsatz: Principium Theologiae est Revelatio. Es genüge nicht, zu sagen, der Inhalt der Theologie sei der Inhalt der h. Schrift, oder die Revelatio (ihr Inhalt) sei Objectum theologiae, vielmehr sei sie Principium theologiae, nämlich weil sie den Inhalt der Theologie gewiß macht nicht bloß ihn mittheilt. Quidquid in Theologia cognoscendum proponitur, aut principium est, aut conclusio theologica. Principium cognoscendi, ex quo conclusiones theologicae deducuntur, unicum hoc est: Dominus dixit. Die ganze Summa der theologischen Lehren fällt so unter die conclusiones aus diesem Principium cognoscendi. Aber doch unterscheidet auch er nachher S. 279 f. zwischen der materia revelationis oder ihrem Inhalt (Deus) und zwischen ihrer Forma oder der θεοπνευστία quae formaliter constituit revelationem. Diese Ausbildung der Lehre von der Revelatio als Principium, nicht bloß Objectum Theologiae, hat zum Ziel, durch die göttliche Form der Schrift die Wahrheit ihres Inhalts zu begründen S. 279.

Aehnlich wie die betrachteten lutherischen Dogmatiker lehrt Heidegger Medulla Theologiae 1713 S. 10ff., wenngleich bei ihm die Ausdrücke

ex fundamentalium articulorum connexione analogia fidei oritur, i. e. concentus et summa praecipuorum doctrinae sacrae capitum. Woher anders nun weiß der Glaube, was in der Schrift articuli praecipui sind, als aus seiner relativen Selbständigkeit gegenüber der Schrift, wenn doch Alles in der Schrift gleich inspirirt ist? — Unter den Fundamentalartikeln unterscheidet er dann ähnlich wie N. Hunn z. B. mit Quenstedt l. c. primarios, wie die Lehre vom Gottmenschen und seinem Werke, der Rechtfertigung, der Trinität, qui salvo fidei fundamento ignorari non possunt; und secúndarios, oder solche Artikel, qui s. f. f. negari non possunt, wie die Lehre von der communicatio idiomatum, von den proprieates characteristicae der göttlichen Personen u. s. w. — Später endlich, sofern ganz gemäß unserer Kirchenlehre (Art. Sm. 305, 5) in der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben immer mehr das Centrum des ganzen Lehrkörpers erkannt wurde, hieß diese Lehre das materiale Princip.

Dieser Analogia fidei nun wurde auch so lange eine gewisse Selbständigkeit gelassen, als man Wort Gottes und Schrift noch unterschied, jenes auch in mehreren Gestalten anerkannte und die h. Schrift nicht mit dem h. Geist fast identificirte; so lange man ferner nicht in magischer Weise, d. h. ohne subjectiven Proceß in illuminatio des h. Geistes, ein Schriftverständniß zugab, oder aber nicht andererseits, wie der biblische Supernaturalismus that, das Christenthum fast zu etwas bloß Historischem machte. So sagt Gerhard (l. c. T. II, § DXXXI): Contra fidei regulam nihil quicquam in scripturae interpretatione proferendum, ac proinde, si vel maxime non possimus proprium cujusque loci sensum a Spiritu S. intentum semper assequi, sedulo tamen cavere debemus, ne quicquam contra fidei analogiam proferamus. Aber unklar blieb dabei, wie weit diese relative Selbständigkeit des als Lehre gefaßten materialen Princips reiche. Es war gut und nöthig, zu sagen, daß alle Lehre, auch die Analogia fidei also, in der Schrift gegeben, und als in ihr objectiv enthalten nachzuweisen sei. Aber es war nicht gut, das materiale Princip nur als Lehrartikel zu fassen, und noch weniger, dasselbe in die Schrift förmlich zurückzunehmen. Und doch geschah das, indem die Analogia fidei nur als Epitome h. Schrift angesehen wurde. Gerhard sagt ebendaselbst S. 424: articuli fidei, quorum cognitio omni-

bus ad salutem necessaria est, verbis claris et perspicuis (nämlich für die vom h. Geist Unterstützten), in scripturis traduntur, quorum summa in symbolo apostolico quod patres regulam fidei saepius vocant, breviter repetitur. T. I, loc. 2, § LXXI S. 54, sagt er genauer: der mit Gebet um den h. Geist zur Schrift Tretende empfängt dessen Erleuchtung im Lesen und in der Meditation, (5) siquidem dogmata cuivis ad salutem scitu necessaria verbis propriis, claris et perspicuis in scriptura proponuntur. (6) Ex illis lucem sortiuntur reliqua scripturae loca. (7) Etenim ex perspicuis scripturae locis colligitur regula fidei, ad quam reliquorum expositio conformanda; worauf wiederholt wird, daß die Schriftauslegung nie etwas gegen die Analogia fidei Lautendes in der Schrift finden dürfe. Ja in einer andern Stelle sagt er rund: die hellen Schriftstellen seien die Analogia fidei oder Glaubensregel. (T. I, loc. 2, C. V, § LXXV.)

Darauf aber, daß die Analogia fidei eine neue Heimath auch in der neuen Persönlichkeit gewinne, und ein relativ selbständiges Dasein im Subject, darauf wird dabei nicht weiter mehr reflectirt. Und doch lag die Erinnerung hieran so nahe, wenn man nur die Frage noch stellte: Wem sind die einen Stellen klar? Wer bestimmt, daß diese und keine anderen die Analogia fidei ausmachen? oder weiter rückwärts greifend: Wer bestimmt daß diesen Büchern die Analogia fidei nie widerspricht, jede Erklärung vielmehr, die einen Widerspruch mit der Analogia fidei findet, eine falsche sein muß? Jenes Erste, wie dies Letzte, die Kanonbildung, erinnert doch sehr daran, daß es einen relativ-selbständigen Glauben geben muß, der ein Urtheil hat,[1] wenn gleich das Urtheil den innern, objectiven Werth der Sache nicht gibt, sondern nur ausspricht. Und ganz ähnlich verfährt dann z. B. auch Buddeus l. c. § XXXV. Er sagt zwar, daß die analogia fidei bei der Interpretation der Schrift utramque paginam ausmache; simul tamen werde sie geschöpft ex ipsa scriptura locisque ejus clarissimis, praecipua salutaris doctrinae capita evidenter pandentibus. Gewiß ist der Kanon gut: ne quisquam praeter scripturam dogmata condat! Aber die scriptura bedarf und verlangt

---

[1] Das hat schon Augustinus erkannt, de Consensu Evangelist. L. I, C. 2. ed. Bened. T. III, 2, S. 3.

selbst eine relative Selbständigkeit des materialen Princips. Diesem konnte man aber seine rechte Stelle nicht finden, so lange es bloß als formulirte Lehre gefaßt war. Da lag der Rückfall in ein bloß formales Princip gar zu nahe. Denn wurde doch mit Recht für alle Lehre der Nachweis aus der Schrift verlangt, ja war die Schrift das einzige Erkenntnißprincip geworden, nach der Seite des Inhaltes und der Gewißheit (wie zum Theil schon bei Gerhard, nicht ganz getreu den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche), so war es natürlich, daß man für das materiale nichts vom formalen Verschiedenes übrig hatte, was ihm konnte vorbehalten bleiben. Daher denn auch im vorigen Jahrhundert allmählig die Analogia fidei als etwas Besonderes aufzuführen unterlassen wurde, freilich zum Schaden des formalen selbst (s. oben S. 57f., 66f.).

Drittens kommt noch besonders die altprotestantische Lehre von dem Testimonium Spiritus S. internum in Betracht. (Das Test. externum ist eben die h. Schrift.) Wenn, wie wir sahen, allgemein die h. Schrift als Unicum theologiae principium angesehen wurde, weil sie durch die Revelatio, der sie ihren Ursprung verdankt, zugleich materiales und formales Princip sei, so lag die Frage nahe genug, woher steht aber fest, daß der h. Schrift solche hohe Würde zukommt? Die alte Dogmatik hat diese Frage nicht übersehen, sie hat im Gegentheil wohl gefühlt, wenn sie die Wahrheit des Schriftinhaltes nur durch die Schrift begründen wolle, so sei sie in der Gefahr, einem Circulus vitiosus zu verfallen. Scherzer a. a. O. S. 5 sagt: Scripturam sacram ex scriptura probare non est circulus vitiosus, quia probatio non fit eodem modo. Ita sine vitioso circulo Deum ex Deo, solem ex sole, sensum ex sensu, rationem ex ratione, calorem ex calore, Aristotelem ex Aristotele probamus.

Wie verhält es sich nun aber mit diesem alius modus? Bevor wir hierüber urtheilen, ist daran zu erinnern, daß sie für die Würde der h. Schrift sich nicht bloß auf die herkömmliche Inspirationslehre für sie stützen, sondern die altorthodoxe Dogmatik beider Confessionen schreibt ihr, hinausgehend über die gemeinchristliche Lehre, eine wunderbare Efficacia kraft ihres göttlichen Ursprunges zu, allerdings im Zusammenhang mit dem Wirken des h. Geistes. Es wird ihr die Kraft beigelegt, das lesende und hörende Subject mit göttlicher Gewißheit

von ihrem göttlichen Ursprung zu erfüllen (oder zu inspiriren). Daß die h. Schrift ihren Inhalt beglaubige, dafür wurde zwar schon von Gerhard eine Reihe anderer Gründe aufgeführt, die ihre Würde und Vortrefflichkeit schon nach menschlichem Maßstab begründen sollten. Aber all diesen Beweisen wurde doch die Kraft abgesprochen, eine eigentliche Gewißheit zu geben, wie sie der fides divina beiwohnt, die durch das innere Zeugniß des h. Geistes von ihrem göttlichen Ursprung erzeugt wurde. Doch vernehmen wir hierüber die Dogmatiker selber.

J. Gerhard sagt: Vermöge ihres göttlichen Ursprungs habe die h. Schrift eigenthümliche Kräfte. Ihre Wirkung ist die wahre und heilsame Gotteserkenntniß, die Bekehrung der Sünder; die Hervorrufung des Glaubens und der geistlichen Wiedergeburt. Als höchstes Werk derselben läßt also doch Gerhard, so sehr er die intellectuelle Wirkung derselben betont, wornach sie den Inhalt der Wahrheit und die Beglaubigung derselben enthält, doch die Anzündung des Heilsglaubens gelten, dem er auch Heilsgewißheit zuschreibt. Aber die Gewißheit von der Wahrheit des Christenthums wird doch selbst von ihm nicht sowohl aus der Gewißheit des Heilsbesitzes als aus der Erleuchtung über den göttlichen Ursprung der h. Schrift abgeleitet.

Wolleb fragt: quo testimonio scripturarum s. divinitas nobis innotescet? (l. c. S. 3.) Er antwortet: dieses Testimonium sei ein Doppeltes, principale und ministeriale. Jenes sei foris (außer uns) in ipsa scriptura s., intus vero in corde et mente hominis fidelis ab ipsa illuminati. (Das ministeriale ist ihm (s. o.) das Zeugniß der Kirche.)

J. Musäus, nachdem er der Theologie ein objectum materiale, die Gesammtheit der Lehren der h. Schrift, und ein objectum formale, die h. Schrift selbst als Werk der Offenbarung, zugesprochen, sagt: kraft dieses ihres Ursprungs nun besitze jene die Kraft, dem Geiste von ihren Lehren Gewißheit zu geben.[1]

Aehnlich Baier Compendium theol. positivae[2]: Objectum formale theologiae sei die Revelatio divina, sofern sie den menschlichen Willen afficit, pulsat et flectit, ut intellectui imperet assensum.

---

[1] Introductio in Theologiam 1678.
[2] S. 49 § 35.

Hollaz in seinem Examen sagt: Das formale Object der Theologie, die h. Schrift, sei auch das principium cognoscendi für den Inhalt — die credenda und agenda, d. h. für alles von Gott Offenbarte, besonders für die principia et media, quibus homo viator, peccato corruptus ad aeternam salutem sit perducendus; wobei also was das materiale angeht, die Versöhnung und Rechtfertigung die vornehmste Stelle einnehmen. Dieser Inhalt wolle nun aber von der Theologie auch nach der Seite erwogen sein, wornach ihm Gewißheit beiwohnt. Er habe diese, weil er a Deo veracissimo durch übernatürliche Offenbarung des göttlichen Lichtes herstammt und weil diese Offenbarung uns zugänglich, für den irdischen Stand der Kirche in der h. Schrift enthalten ist. Diese zeuge per insitam efficaciam von sich selbst, concurrente spiritus.[1] Das eigenthümliche und angemessene (adaequatum) Princip der Theologie sei die göttliche Offenbarung, welche nicht bloß einen Inhalt mittheile, sondern auch durch sich selbst gewiß ihrem Inhalt Gewißheit zu verleihen im Stande sei. Die Offenbarung, zusammengefaßt in der h. Schrift, ist daher auch das principium formale oder cognoscendi.[2] Daß der h. Schrift diese Würde zukommt, als die göttliche Offenbarung selber zu gelten (nicht bloß als Urkunde der Offenbarung), das wird regelmäßig seit J. Gerhard durch allerlei Gründe zu beweisen gesucht, welche die hohe Vortrefflichkeit, Einzigkeit h. Schrift dem menschlichen Denken empfehlen sollen, durch die Lehre der Dogmatiker von den *Κριτήρια* interna et externa für den göttlichen Ursprung der h. Schrift, welche besonders nach dem Vorgang von H. Grotius de veritate religionis christianae fleißig und immer weiter ausgebildet wird. Jedoch die Besonneneren vergessen lange nicht zu sagen: diese Beweise können nur fides humana erzeugen; das Herz bedürfe aber in Heilssachen göttlicher Gewißheit; diese werde, sagt Hollaz, dadurch gewonnen, daß der h. Schrift eine auctoritas causativa fidei zukomme. Als einziges principium cognoscendi sei sie zugleich die Macht den objectiven christlichen Inhalt in das Subject, seinen assensus einzuführen.[3] Der vornehmste

[1] Examen; Prolegomena I.
[2] Prolegom. C. 3, S. 72, 73.
[3] Examen, S. 123.

und letzte Grund den göttlichen Ursprung h. Schrift zu erkennen und ihren Inhalt zu glauben, ist das Testimonium Spiritus s. internum, cor humanum de θεοπνευστίᾳ certificans.[1]

Dieses Testimonium spiritus s. wird freilich, wie alle diese Stellen zeigen, (doch mit theilweiser Ausnahme Gerhard's, s. o. S. 132) nicht so verstanden, daß der h. Geist das christliche Heil, die Kraft der Erlösung in das Gemüth einführe und aus dem neuen persönlichen Heilsbewußtsein sich dann auch Verständniß und Anerkennung der christlichen Lehren, weiterhin auch die Ueberzeugung von der Wichtigkeit und Bedeutung der h. Schrift ausbilde. Vielmehr das Object des Testimonium spiritus s. ist und bleibt in letzter Beziehung die θεοπνευστία, der göttliche Ursprung der h. Schrift, des Formalprincips, und diese hat ihren Zweck erreicht, wenn sie die göttlichen Lehren oder die Dogmen dem Menschen als principium cognoscendi vermittelt hat. Unleugbar ist hieran der intellectualistische Charakter Schuld, der einen Grundzug der s. g. orthodoxen Theologie beider Confessionen bildet.

Es ist wahr, mit dem Lesen der h. Schrift verbindet sich, wo Alles seinen normalen Verlauf hat, die Erkenntniß der Wahrheit ihres Inhaltes, wobei das Schriftwort nicht bloß das Begleitende, sondern wirksames Mittel ist; und darin ist kein circulus vitiosus, daß wir lehren, der Schriftinhalt beglaubige sich selbst, ja auch darin nicht, daß wir sagen: die Schrift selbst wird erst recht verstanden, wenn und indem sie Beifall wirkt, obwohl doch der rechte Beifall (fides divina) nur Beifall zu dem verstandenen Schriftinhalt sein kann. Denn hier ist kein Vor und kein Nach des gottgewirkten Verstehens und der gottgewirkten Beistimmung, sondern, wie oben gesagt wurde, die rechte Erkenntniß des Inhaltes ist auch Erkenntniß seiner Wahrheit und diese an ihr selbst auch Gewißheit. Ohne diesen Cirkel, wenn man ihn so nennen will, gäbe es überhaupt kein Wissen; denn wodurch soll die Wahrheit beglaubigt werden, wenn sie nicht sich selbst beglaubigen darf? Also nicht darin liegt der Mangel in der alten Dogmatik, daß sie als Letztes die sich selbst beglaubigende Wahrheit aufstellt; vielmehr hatte hieran das materiale Princip abermals eine Art von Asyl. Sondern darin lag der

---

[1] Examen, S. 136.

Fehler, daß damit nicht genug Ernst gemacht ward, indem die Beglaubigung, welche die Wahrheit, oder der Schriftinhalt sich selbst gibt, sofort und unmittelbar zu einer Selbstbeglaubigung der theopneustischen Form, zur Gewähr des historischen Factums der Inspiration, wie die alte Dogmatik sie sich vorstellt, gemacht ward; wozu die oben erwähnte unvollkommene Unterscheidung der Form und des Inhalts, des Gotteswortes und der Schrift die Veranlassung gab. Ganz wurde diese Unterscheidung nicht vergessen bei den bessern Dogmatikern (s. S. 80. 117 Anm.); aber wenn z. B. Quenstedt anerkennt, das in Schrift Verfaßtsein sei für das Gotteswort zunächst etwas Accidentelles, da dieses auch andere Formen haben kann, so durfte die Selbstbeglaubigung des Gotteswortes in der Schrift nicht unmittelbar mit der Selbstbeglaubigung der Schrift nach der Theopneustie ihrer Form identificirt werden, weil man ja doch auch jene anderen Formen, in die das Gotteswort sich kleiden und in denen es den Glauben wirken kann, darum noch nicht theopneuste, oder normative nennt, obwohl man mit demselben Recht es thun müßte, wie bei der Schrift, wenn die Wahrheit und Göttlichkeit des Inhaltes durch die Göttlichkeit der Form, in der die Wahrheit dem Geiste nahe tritt, erkannt und festgestellt werden sollte. Vielmehr hier war der Ort, wo man dem materialen Princip seine selbständige Stelle einzuräumen hatte; damit von dem Inhalte aus, der sich selbst beglaubigt hat, damit von der neuen Persönlichkeit aus, die die Wahrheit nun als ihr Eigenes besitzt, und die sich auch von der Schrift zu unterscheiden mächtig ist, die richtige Schätzung der Schrift und die Begründung der ihr zukommenden Autorität, namentlich ihre Unterscheidung von andern Vehikeln und objectiven Darstellungen des Christlichen, wie die rechte, freie Zusammenschließung mit der Schrift möglich werde. So lange das materiale Princip nur als Lehrartikel gefaßt wird, so lange streiten sich beide, das materiale und das formale um Dasselbe wie in der katholischen Dogmatik Gott und die Freiheit im Werke des Heils. Man kann dann, wie diese, den Streit zu beschwichtigen suchen dadurch, daß man zwischen Beiden, gleich oder ungleich abtheilt, dem Einen zuscheidet, was man dem Andern nimmt, und wovon man es ausschließt. Aber das ist nur ein Palliativ, denn jede von beiden Seiten macht auf das Ganze nothwendig Anspruch, und die rechte Schlichtung des Streits kann nur darin liegen,

daß man jedem das Ganze zuscheidet, nur jedem auf andere Weise, dem Glauben (nach seinem Begriffe, nicht nach seiner unvollkommenen Erscheinung) auf subjective, der Schrift auf objective Weise, beide aber wieder in ihrer innern Zusammengehörigkeit erkennt, so daß die Gewißheit, die auf die subjective Seite fällt, an ihr selbst die Gewißheit von einem Objectiven, von dem, was das echte historische Christenthum ist, sein will, daher mit der Schrift sich zusammenschließt; und die Schrift, die die objective, historische Seite — nicht losgerissen von der Kirche, sondern in ihr — repräsentirt, an ihr selbst verlangt, immer wieder in die freie, subjective Daseinsform umgesetzt, zur „innern Bibel" zu werden, ja auch, weil sie recht verstanden sein möchte, immer nach Auslegern ausschaut, in denen ihr Inhalt lebendige und wahrhaft kritische Analogia fidei geworden ist.

So lange endlich, wie in der alten Dogmatik, die Selbstbeglaubigung der Wahrheit oder des Gotteswortes in der Schrift und die Selbstbeglaubigung der h. Schrift als Schrift, d. h. nach ihrer theopneustischen Form nicht unterschieden wird, so lange ist immer noch der Irrthum möglich, als ob die Göttlichkeit der Form das eigentlich Beweisende für den Inhalt der Schrift sei. Die Dogmatiker des 17. Jahrhunderts haben zwar keineswegs vom Inhalt und seiner Wirksamkeit ganz abgesehen, aber den Inhalt nicht auf die innere Heilserfahrung bezogen, sondern überwiegend auf die Lehre, diese aber und ihre Gewißheit einseitig auf die Göttlichkeit der Form gestützt. Hätten sie gelehrt: zuerst beweist sich der Heilsinhalt h. Schrift dem gläubigen Gemüth als göttliche Realität, die durch den h. Geist den Menschen zu einer neuen Persönlichkeit macht; zweitens ist dann der Geist sofort durch den sein Eigenthum gewordenen Inhalt, den sie vermittelt, also durch sich selbst genöthigt, der Schrift ihre selbständige Bedeutung und Autorität zuzuerkennen, so hätte gar kein Bedürfniß vorgelegen, eine Inspirationslehre der altorthodoxen Form zu entwerfen (s. o. S. 90 f.). Der Glaube hat Sinn für das ihn überragende christlich Classische, das eine innere Autorität über ihn ausübt. Zu dieser inneren Autorität h. Schrift kommt dann allerdings noch, daß die Schriften N. T. von Männern verfaßt sind, denen durch ihre geschichtliche Stellung eine Einzigkeit zukommt, welche ihnen für die Frage was das historisch Urchristliche sei? eine einzigartige,

normative Autorität sichert, indem das, was auf den Charakter der Christlichkeit Anspruch macht, mit dem Urchristenthum sich in Einheit wissen muß.

Viertens. Ein weiterer Schritt zu der Doppelformel: formales und materiales Princip vollzog sich durch die Eintheilung der Glaubenslehre in zwei getrennte Theile, deren erster der formale, der zweite der materiale genannt wurde.

Der Circulus pravus war nicht vermieden, wenn der göttlichen Form h. Schrift zugemuthet wurde, sowohl für ihre eigene Göttlichkeit als für die göttliche Wahrheit des Inhaltes einzustehen, statt dem Inhalt Selbstbeglaubigung durch seine Wirkungen im Gemüth zuzugestehen. Die Verwendung des Testimonium spiritus s. internum für die göttliche Beglaubigung der Form h. Schrift wurde denn auch, was nicht zu verwundern, im 18. Jahrhundert immer mehr beanstandet, freilich ohne deshalb auf den Weg einzulenken, die Kraft der Beglaubigung im Inhalt und der inneren Erfahrung zu suchen. Man zog sich von dem Testimonium internum überhaupt immer mehr auf das s. g. Testimonium externum d. h. auf die Schriftworte als Zeugnisse des h. Geistes zurück. Eine Wirksamkeit des h. Geistes zur Besiegelung der Wahrheit für das Bewußtsein galt immer mehr als schwärmerisch: statt dessen wurde für die Heilsgewißheit auf Schlüsse aus biblischen Stellen verwiesen. Weiterhin schlich sich aber immer mehr der Zweifel ein, ob es denkbar sei, daß es ein Testimonium spiritus s. internum für das Factum der göttlichen Inspiration h. Schrift gebe.

Aber wenn so die Lehre von einem Testimonium internum für die Form h. Schrift gerechten Bedenken erlag, wo war der Ersatz für die Begründung der göttlichen Autorität h. Schrift? Der s. g. biblische Supernaturalismus suchte ihn in einer sorgfältigen und verbesserten Ausführung Dessen, was seit Gerhard unter dem Titel *Κριτήρια* externa und interna aufgeführt war. Das lebendige Verlangen nach Gewißheit von der Wahrheit, das der evangelischen Kirche von ihren Ursprüngen an beiwohnt, das sich aber im 18. Jahrhundert mehr auf intellectuelle als religiöse Gewißheit bezog, versuchte Befriedigung theils in rationalen oder rationalhistorischen, theils in historischen Beweisen für die Inspiration h. Schrift, wodurch sie die rechte Erkenntnißquelle der göttlichen Wahrheit und

zugleich deren göttliche Beglaubigung sei.[1] Der biblische Supernaturalismus ist also darin noch eins mit der orthodoxen Dogmatik, daß er aus dem göttlichen Ursprung oder der Form h. Schrift die göttliche Gewißheit ihres Inhaltes ableiten will, wie auch darin, daß die h. Schrift oder das Formalprincip die Quelle für den Inhalt und zum Voraus der Beweis für dessen Wahrheit sein soll. Aber wie sehr war doch nun die Stellung der h. Schrift geändert! Sollte sie doch jetzt die Gewißheit von ihrer Autorität und beglaubigenden Kraft nicht sich, sondern Beweisen des menschlichen Verstandes verdanken. Und da Dasjenige, wodurch alles Andere beglaubigt wird, das Oberste und Höchste ist, so war nicht mehr die h. Schrift dieses Oberste und Höchste, sondern die menschliche Wissenschaft. Die fides divina soll sich auf die fides humana, auf Demonstrationen des menschlichen Verstandes stützen, worin offenbar schon ein rationalistisches Element enthalten ist, das sich bald genug noch weiter geltend machen sollte.

Die nächste Folge dieser Stellung zur h. Schrift war jedoch, da der apologetische Beweis für die Inspiration h. Schrift sehr eingehend und ausführlich wurde, daß die gesammte Glaubenslehre nun in zwei Theile zerfiel, deren erster der formale, deren zweiter der materiale genannt wird.[2] Hiermit bekam dann aber auch die koordinirende Zusammenstellung eines formalen und eines materialen Theils der Theologie, die wir schon oben seit König bei Musäus u. A. fanden (S. 127), eine neue, größere Bedeutung. Da „formal", „material" Correlatbegriffe sind, die einander herausfordern, so hätte man erwarten mögen, daß, sobald die h. Schrift bestimmt als Formalprincip anerkannt war, diesem ein „Materialprincip" als ebenbürtig gegenüber gestellt werde. Daß das nicht geschah, davon ist der Grund aus Obigem deutlich genug. Die h. Schrift sollte als principium theologiae unicum gedacht werden, mit ihr der christliche Inhalt wie seine Gewißheit verbürgt sein. Seitdem nun aber die Schrift selbst ihre Autorität gleichsam von den Verstandesbeweisen zu Lehn tragen sollte, verstummte mehr und mehr und mit Recht die Formel, die sie zum principium unicum der Theologie machte,

[1] Das Nähere hat meine Gesch. d. prot. Theologie dargestellt.

[2] So z. B. von Bretschneider und Hahn, Lehrbuch des christlichen Glaubens A. 1. 1828.

und damit wurde Raum für das Correlat des Formalprincips, das materiale, und je mehr es — wogegen Calov vergeblich eiferte, Sitte wurde, die (systematische) Theologie in zwei Theile auseinandertreten zu lassen, deren erster die h. Schrift als Formalprincip behandelte, desto mehr näherte man sich der Aufstellung und Gegenüberstellung auch eines Materialprincips. Denn daß das Christenthum seinem Inhalt nach trotz seines Reichthums und der Vielheit der Dogmen eine festgeschlossene, gediegene Einheit sei, das bezweifelte man nicht, und so war es natürlich, daß namentlich das bewußtere wissenschaftliche Denken in diesem Inhalt das Fundamentale aufsuchte, aus welchem alle einzelnen Wahrheiten abgeleitet werden können, d. h. das inhaltliche materiale Princip. Man schwankte dabei, ob als dasselbe die Gotteslehre oder die Christologie zu bezeichnen sei, oder die Justitia vor Gott durch den Glauben an Christus. Andere nahmen eine Mehrheit inhaltlicher Principien an, und leugneten, daß wir die Vielheit der Dogmen aus Einem Princip ableiten können. Mit Luther's Wort: in hoc articulo sita sunt omnia, quae — docemus testamur et agimus wußten gar Viele Nichts anzufangen.

Aber um die Wende des Jahrhunderts trat eine Aenderung ein, um welche das Hauptverdienst Reinhard gebührt, der in seiner berühmten Predigt am 31. Oktober 1800 zur Reformation und deren Bekenntnissen zurückgriff. Sie hatte zum Thema: „Wie sehr die Protestantische Kirche Ursache habe, es nie zu vergessen, sie sei ihr Dasein vornehmlich der Erneuerung des Lehrsatzes von der freien Gnade Gottes in Christo schuldig". Sie wirkte weithin nachhaltig und obwohl eine große Anzahl von Gegenpredigten und Gegenschriften z. B. von Abraham Teller, Gabler, Cannabich u. A. erschien, so weckte sie doch wieder evangelisches Bewußtsein und es fehlte auch bald nicht an zahlreichen Stimmen, die sich für Reinhard aussprachen. Noch energischer als Reinhard nahm die Sache Claus Harms in seinen Thesen vom Jahre 1817 auf. Jetzt war das reformatorische Materialprincip wieder gefunden und auf den Leuchter gestellt. Und da die Dogmatik fortfuhr, dem ersten formalen Theil, oder der Lehre von der Offenbarung und h. Schrift als zweiten einen materialen gegenüber zu stellen, der von den dem protestantischen Bekenntniß Getreuen in der Lehre von der Rechtfertigung zusammengefaßt wurde, so konnte und mußte von jetzt ab auch von einem materialen

Princip der Theologie neben dem formalen die Rede werden, und wenn das geschah, so war die Formel fertig, welche etwa nach dem ersten Viertel unseres Jahrhunderts immer mehr die solenne und herrschende zur Bezeichnung des Princips der evangelischen Kirche geworden und bis zur Gegenwart geblieben ist. Die fertige Formel selber finde ich zuerst in Schleiermacher's Abhandlung über die symbolischen Bücher im Reformations-Almanach von 1819 in den Worten: „Rechtfertigung durch den Glauben und freier Gebrauch der h. Schrift", was sich dann namentlich auch Twesten's Dogmatik mit weit greifendem Erfolg aneignete. Wie ein Axiom wird seit zwei Menschenaltern die Formel formales und materiales Princip, h. Schrift und Rechtfertigung durch den Glauben, so gut wie allgemein in beiden Confessionen anerkannt und gebraucht.

Jedoch auch unter Denen, die sie adoptirten, fand keineswegs sofort eine allgemeine Uebereinstimmung in Betreff des Sinnes statt.[1] Ohnehin war der Gebrauch dieser Formel vielfach noch mit nachwirkenden Mängeln behaftet, die erst abzustreifen waren, wenn die Formel im echt protestantischen Sinn sicher gestellt sein sollte und als Ausdruck des Principes evangelischen Glaubens, sowie evangelischer Theologie und Kirche gelten konnte.

Hierher gehört erstens, daß von gar Vielen das materiale Princip als Lehre von der Rechtfertigung betrachtet wurde. Es ist besonders Schleiermacher die Einsicht zu danken, daß eine Lehre nicht wie noch Reinhard meinte, die Kirche oder den Glauben gründen kann, daß vielmehr Glaube und Kirche ihr Dasein einem principium essendi, der That-

---

[1] Z. B. Sartorius versteht unter dem materialen Princip die h. Schrift als Erkenntnißquelle des christlichen Inhalts, und unter dem formalen das gläubige und im Glauben an das Centrum der h. Schrift sich gerechtfertigt wissende Subject. Hahn, Lehrbuch des christlichen Glaubens 1828, erkennt die Rechtfertigungslehre als das materiale Princip an, aber leugnet, daß daraus alle Dogmen ableitbar seien, erkennt also doch dieselbe nicht wahrhaft als das materiale Princip an. Phil. Schaff, Princip des Protestantismus, sucht zu zeigen, daß Christus eigentlich das Formal- und Materialprincip sei. Schelling, Protestantismus und Philosophie 1848, spricht dem rechtfertigenden Glauben nur eine vorläufige Gewißheit zu, die vergänglich sei und erst durch die Philosophie der Offenbarung festgestellt werden müsse.

sache göttlicher Stiftung verdanken. Wir haben ferner oben (S. 63 f.) gesehen, daß der Unterschied zwischen h. Schrift und christlicher Lehre ein nur fließender bleibt und die Berechtigung in Frage stellt, von Materialem und Formalem als einer Zweiheit zu reden. Imm. Nitzsch hat das Verdienst, mit Entschiedenheit sich gegen die Aufstellung einer Lehre als des Materialprincips erklärt zu haben. Er sah im Letzteren das im Glauben subjectiv angeeignete christliche Heil, was verdienten Beifall fand.

Ein anderer vielleicht noch häufigerer Fehler war, daß einerseits die Gegenüberstellung eines formalen und eines materialen Beide als ebenbürtig einander zu coordiniren verspricht, während andererseits doch nur die h. Schrift als principium cognoscendi nicht bloß was den christlichen Inhalt, sondern was auch dessen Werth und innere Wahrheit betrifft, behandelt wurde. Wurde zugleich die Rechtfertigung als bloßer Lehrartikel behandelt, der doch zweifellos Inhalt der Schrift ist, so war das, was materiales Princip hieß, weit entfernt etwas relativ Selbständiges zu sein und etwas Eigenes zu bedeuten, was im formalen Princip als solchem noch nicht gesetzt ist, vielmehr nur etwas unselbständig aus der h. Schrift Abgeleitetes, also ihr Subordinirtes im directen Widerspruch mit der scheinbaren Coordination.

Während ferner die Reformation wie die h. Schrift ein so großes Gewicht auf das feste Herz, auf die Gewißheit von der Rechtfertigung legt, so ist, wo die h. Schrift als einziges principium cognoscendi gilt, nur zu natürlich, daß diese Gewißheit eine sehr unvollkommene, nicht auf innere Glaubenserfahrung gegründete blieb und sich nur auf die Autorität der h. Schrift zu stützen suchte. Aber diese nennt ja Keinen mit Namen und auch die Sätze von der Allgemeinheit der Gnade reichen nicht zu, diesen Mangel zu ersetzen, weil damit die Selbstgewißheit vom christlichen Heil nicht gegeben ist. Dieser Mangel wie der vorige wurde durch die Einsicht überwunden, daß das Christenthum nicht bloße Lehre ist, nicht intellectualistisch aufgefaßt werden darf, sondern daß es Religion, Leben, Lebensverhältniß zwischen Gott und dem Menschen ist.

Alle diese Mängel konnten endlich nur durch Beseitigung eines anderen Mangels gehoben werden. Es fehlte an einer Erforschung des

inneren Verhältnisses der beiden Principien. Blieben sie nur einander gegenüber gestellt und wurde nicht ihre innere Zusammengehörigkeit erkannt, so klafften sie dualistisch auseinander und schienen die innere Einheit und Sichselbstgleichheit der evangelischen Frömmigkeit, Theologie und Kirche gleich sehr zu bedrohen. Diesem letzten Desiderium suchte diese Abhandlung bei ihrem ersten Erscheinen zu genügen, und festzustellen, daß das evangelische Princip eine Einheit sei, die aus zwei unauflöslich zusammengehörigen, relativ selbständigen Factoren, nicht mehr und nicht weniger, bestehe.

Man darf wohl sagen, daß alle namhafteren Theologen die Formel nach ihrer schließlichen Gestalt in einem von diesen Mängeln freien Sinn annahmen und brauchten. So Nitzsch, Jul. Müller, Martensen, Hoffmann, Lange, Schmid, Harms, Tholuck, Ehrenfeuchter, Köstlin, H. Plitt (der Dogmatiker der Brüdergemeinde in der trefflichen, nicht genug beachteten Schrift: Die Frage: Ist biblisch-kirchliche Glaubenstheologie auch Wissenschaft? im Lichte der Idee der Persönlichkeit beantwortet 1873) H. Reuter u. v. A.

Es ist aber überaus lehrreich und verdient noch gleichsam als Rechnungsprobe eine eingehendere Betrachtung, wie, nicht ohne Schuld des s. g. biblischen Supernaturalismus, seit Anfang des Jahrhunderts auch eine Richtung in der Principienlehre Platz gegriffen hat, welche das directe Widerspiel der vorherigen Geschichte darstellt, nämlich den Umschlag in eine subjectivistische Lehre, welche den bisher zu sehr zurückgesetzten subjectiven Factor zum alleinherrschenden zu erheben und dadurch auf ihre Weise wieder eine Einheit des Princips zu gewinnen suchte.[1]

Mit dem fast ohne Widerspruch aufgenommenen Grundsatz des biblischen Supernaturalismus (S. 137), daß der Wissenschaft, also der Vernunft möglich sei und obliege, die Dignität der h. Schrift als Erkenntnißquelle im angegebenen doppelten Sinn zu gewährleisten, war ein sehr entscheidender Schritt geschehen, da wie gesagt demjenigen Factor, dem die Macht der letzten Beglaubigung beiwohnt, und das war hier die Vernunft, die oberste Stelle zukommt. Die Autorität der Vernunft beschränkte sich auch schon im biblischen Supernaturalismus nicht bloß auf

[1] Also eine ebenso einseitige Betonung des materialen, das dann freilich selber mangelhaft ward.

Formales und Logisches, sondern längst, besonders seit Musäus, war auch die Möglichkeit einer natürlichen Theologie und ein Complex von s. g. articulis mixtis neben den puris anerkannt; ohnehin gab man zu, daß die Offenbarung der recta ratio nicht widersprechen dürfe. Hatte nun der biblische Supernaturalismus der Vernunft nur die Aufgabe gestellt, sich selbst ihre Schwäche und das Bedürfniß einer Offenbarung anzudemonstriren, worin schon die Ahnung eines über die angeborene Vernunft hinausragenden Wissens latitirte, so schritt die zum Selbstgefühl erwachte Vernunft bald auch dazu fort, den Inhalt Dessen, was als christlich zu gelten habe, aus sich schöpfen zu wollen. So besonders seit dem Eintritt der philosophischen, von Wolf, Kant, Fichte, Schelling, Hegel beherrschten Zeit. Statt der geschichtlichen Offenbarung und der h. Schrift noch eine wesentliche Stelle zu lassen, machte die Vernunft nun den Anspruch, die oberste und alleinige Erkenntnißquelle der Wahrheit zu sein. Ihr wurde nun Dasselbe beigelegt, was früher so lange der h. Schrift allein zugeschrieben wurde, in Bezug auf Beides, den Inhalt wie die Gewißheit oder Beglaubigung der Wahrheit. Was namentlich das Letztere betrifft, so konnte mit Recht geltend gemacht werden, daß die volle Gewißheit nicht aus einem Aeußeren, sei es auch die h. Schrift, sich ergeben könne, sondern nur aus der Gegenwart und Selbstbezeugung der Wahrheit im Geiste. Die Richtung blieb freilich, wie im Supernaturalismus, überwiegend intellectualistisch.

So erklärt sich, daß zur Seite der beschriebenen, von Reinhard beginnenden, zum reinen reformatorischen Standpunkt immer bewußter hinstrebenden Strömung eine andere einher ging, die allerdings das bisher verkürzte Recht der Subjectivität vertrat, aber vor Allem auf (intellectuelle) Selbstgewißheit des Subjects auch in Bezug auf religiöse Dinge ausging und daher sich kritisch, wenn nicht negativ gegen alles Geschichtliche und gegen geschichtliche Erkenntnißquellen wie Tradition der Kirche, aber namentlich auch gegen die h. Schrift verhielt und allen Inhalt wie alle Gewißheit lediglich aus der allgemeinen, oder aus der wissenschaftlich geschulten Vernunft zu gewinnen hoffte. Die Freiheit und Selbständigkeit des vernünftigen Geistes, seine Unabhängigkeit von äußerer Autorität, die dem Geiste keine Selbstgewißheit zu geben vermag, wurde das Losungswort.

Dahin gehören zunächst Reinhard gegenüber Gabler, Teller, Wegscheider, Ammon und zum Theil auch noch de Wette.

Gabler[1] stellt sich zu Reinhard in schroffen Gegensatz. Man dürfe als Princip des Protestantismus nicht ein Dogma aufstellen, sondern müsse zu der Basis zurückgreifen, auf der er ruhe. Das sei die evangelische Freiheit in Glaubenssachen, die Unabhängigkeit von aller menschlichen Autorität. Damit sei Rationalismus gefordert, durch den dieses Freiheitsprincip festgestellt werde. Daneben verlangt er allerdings, wenig harmonisch, die Anerkennung der h. Schrift als der untrüglichen Richtschnur; jedoch behält er sich die Freiheit der Schrifterklärung vor, durch welche die Richtschnur h. Schrift factisch doch einer höheren, der der Vernunft unterworfen wird. Daß das der Fall, wird daraus ersichtlich, was er über Reinhards materiales Princip sagt. Die Lehre von der Rechtfertigung ausschließlich aus Gnaden sei im Protestantismus Nebensache, habe nur die temporelle Bedeutung des Gegensatzes gegen den Ablaß. Auch äußert er sich später so: einen materiellen obersten Lehrsatz, der Alles enthalte, könne es nicht geben, daher habe man sich auf ein formales Princip zu beschränken, welches aber ein doppeltes sei, ein philosophisches, das die Ansprüche der Vernunft befriedige, und ein hermeneutisches zur Abwehr von Bibelmißbrauch. Das Letztere bezieht sich nicht bloß auf die katholische, sondern auch auf die herkömmliche evangelische Schrifterklärung. In Wirklichkeit hat er nur Ein oberstes Princip, die Vernunft; sie ist ihm Formalprincip, d. h. Princip der Beglaubigung (die Schrift hat Geltung sofern ihr Sinn mit der Vernnnft zusammen stimmt), aber auch Material-Princip, denn nur weil sie ihm auch inhaltliche Erkenntnißquelle ist, kann er von der Zusammenstimmung mit ihr die Anerkennung einer biblischen Lehre abhängig machen.[2]

Auch Abraham Teller veröffentlichte 1801 eine (nicht gehaltene) Predigt, in welcher er als feststehende Vernunfterkenntniß die verzeihende

[1] Journal f. theol. Literatur I, 569 f. 1801 in einer Recension der Reinhard'schen Predigt. Vgl. Ritschl, Zeitschrift f. Kirchengesch. Bd. I, 3.

[2] Auch Ammon Summa theologiae leugnet, daß die Rechtfertigungslehre summum principium materiale sei; es lasse sich überhaupt kein - principium materiale angeben, aus welchem alle Lehren folgen.

Vaterliebe Gottes gegenüber den Schwächen der Menschen ohne Bedürfniß eines Mittlers wie Cannabich, Steinbart u. A. behauptete. In unbestimmt bleibender Weise gibt er zu, daß zu der allerdings nothwendigen Besserung des Sünders der h. Geist mitwirke.

Wegscheider stellt als formales Princip die Idee der Gottheit auf, wie sie aus dem sittlichen Bewußsein unter Zustimmung des Gewissens sich ergebe. Wir haben nach ihm eine angeborene Gotteserkenntniß und die Vernunft ist ihm Erkenntnißquelle der Wahrheit. Daneben will er Christus als Materialprincip; aber da die h. Schrift von ihm nicht zu den Principien gerechnet wird, so ist die idea Dei zum Voraus zum Regulator der Vorstellung von Christus, der aus der h. Schrift aufgenommen ist, eingesetzt und so ist noch offener als bei Gabler die Vernunft zum obersten Formal- und Material-Princip gemacht.[1]

De Wette[2] nennt zwar Glauben und h. Schrift neben einander und so könnte man bei ihm die zwei Factoren des protestantischen Princips gegeben glauben. Aber er nennt sie nicht die protestantischen Principien, und gibt ihnen eine Deutung, die gleichfalls ein Uebergewicht des Subjectivismus enthält (s. o. S. 94). Er erkennt an, daß nach der reformatorischen Lehre die h. Schrift die einzige Quelle ist, welche alle Gegensätze gegen den Katholicismus und die Bedingungen der Erneuerung der Kirche enthält. Auch als evangelisches Materialprincip erkennt er (ohne die Formel selbst zu brauchen) die freie Gnade Gottes und die Rechtfertigung an. Aber seine eigene Lehre macht zum formalen Princip die Selbständigkeit, Wahrheitsliebe, die Regsamkeit des Gewissens und den sittlichen Ernst, ohne die h. Schrift dabei zu erwähnen. Er will mit jenen sittlichen Prädicaten einen modernen Ausdruck für „Glauben" geben. Aber der Glaube bedarf ein Object, während alle jene löblichen Prädicate nur Eigenschaften formaler und rein subjectiver Art sind, die noch gar nicht für einen religiösen Glauben, geschweige denn für den evangelischen bürgen. Von der h. Schrift als materialer Erkenntnißquelle redet er so wenig als von einer Beglaubigung der Wahrheit durch sie. Im Gegen-

[1] A. a. O. V, 400. Vgl. Instit. rel. christ.

[2] Dogmatik der ev. luth. Kirche 1814. Vgl. Twesten's Vorlesungen I, 274 ff.

theil ist ihm jenes Subjective auch das erzeugende Princip der Dogmatik. Dagegen Twesten (nach Schleiermacher's Vorgang, s. o. S. 140) die h. Schrift als formales Princip einschiebt. Dieses zusammen mit der Rechtfertigung als dem materialen ist ihm Princip des Protestantismus, des evangelischen Glaubens und der Theologie.[1]

Noch einseitiger subjectivistisch wendet die evangelische Principienlehre 1855 die Protestantische Kirchenzeitung, welche, nachdem sie geleugnet, daß es zwei Principien gebe, indem doch beide, Glaube und h. Schrift denselben Inhalt haben müßten, als das protestantische Princip die Verinnerlichung von Allem ausspricht. Damit wäre die bleibende relative Selbständigkeit des Formalen oder der normativen, christlichen Objectivität, die durch das formale Princip gesichert werden soll, aufgelöst und als Ziel bliebe nur eine Umwandlung des Christenthums in einen subjectiven Idealismus übrig.

Es ist richtig, daß beide reformatorischen Principien den gleichen Inhalt beanspruchen. Denn obwohl nur das formale, objective Schriftprincip, d. h. die als solche beglaubigte Offenbarungsurkunde eine feste unveränderliche Größe ist, dagegen der Glaube, die subjective Seite veränderlich ist, weil noch im Werden und nicht vollkommen, so ist doch seine Aufgabe die nöthige Hineinbildung des objectiven Christenthums in die Persönlichkeit und nur in dem Maße, als das schon verwirklicht ist, hat der Glaube Antheil an der Würde, ein relativ selbständiger Factor zu sein, Antheil an der principiellen Stellung. Aber das hebt die Zweiheit der Factoren nicht auf. Denn jener Prozeß der Hineinbildung des objectiven in der h. Schrift urkundlich vorliegenden Christenthums ist nichts Anderes als die Verwirklichung einer zweiten Existenzweise desselben Christenthums, aber in anderer Form, nämlich der der erlösten, freien und selbstbewußten Persönlichkeit. Neben und außer dieser bleibt unabhängig und unverändert die objective Existenzweise des Christenthums stehen. Denn bliebe nur der subjective Glaube übrig, so fehlte demselben das Object, er ist aber christlicher Glaube nicht als bloße subjective Beschaffenheit oder Thätigkeit, sondern nur, wenn er sich mit einem Object, aber auch nicht, wenn er sich mit einem

---

[1] Twesten, Vorlesungen I, a. a. O.

beliebigen, vielleicht selbstgeschaffenen Gedankenbild zusammengeschlossen hat, sondern mit dem historisch christlichen, dessen Echtheit aber an nichts Anderem mehr geprüft und erkannt werden kann, als an der h. Schrift.

Mehr Beachtung verdient noch die Schrift von Rüetschi: Welches ist das Princip des evangelischen Protestantismus?[1] Er löst die Frage in zwei andere auf: Kann als solches festgehalten werden das s. g. Formal- und Materialprincip der altprotestantischen Dogmatik? Sodann, nachdem dieses verneint ist: was muß heute als Princip des Protestantismus erklärt werden, und in welchem Verhältniß steht das neue Princip zu dem der Reformationszeit und der dogmatischen Ueberlieferung einerseits und zu dem urchristlichen Princip andererseits?[2]

Hiernach scheint er es auf ein neues Princip des Protestantismus abzusehen. Jedoch da er den Protestantismus, selbst mit Einschluß der Secten als eine einheitliche Größe ansieht und unter Princip den einheitlich immanenten Grund einer Reihe von äußeren geschichtlichen Erscheinungen (mit Biedermann) verstanden wissen will, so kann seine Meinung nur auf einen neuen Ausdruck des alten protestantischen Princips gehen, das mit der Formel: Material- und Formalprincip gemeint ist.

Was er gegen diese hergebrachte Formel mit Recht oder Unrecht erinnert, das ist im Obigen bereits hinreichend erörtert. Seine eigene Aufstellung aber ist folgende.[3]

Wir müssen im protestantischen Christenthum Dasjenige, was das Protestantische ausmacht, von dem, was das Christenthum ausmacht, unterscheiden, d. h. zwischen dem christlichen Inhalt und der protestantischen Form: denn der Protestantismus will keine neue Religion, sondern nur eine christliche Confession sein. Dieses beides zusammen sei dann der adäquate Ausdruck des protestantischen Princips. Die Nothwendigkeit dieser Unterscheidung aber auch Zusammenfassung sieht er darin, daß die Einen, indem sie sich nur an das Protestantische halten, als Princip die Freiheit oder die freie Forschung aufstellen, aber damit noch ganz den religiösen Inhalt vermissen lassen, während Andere das

[1] Die Abhandlung, 1879 erschienen, ist ein Referat für die Jahresversammlung der Predigergesellschaft des Kantons Bern vom 23. September 1879.

[2] S. 5.

[3] S. 49 ff.

„Christusprincip" oder den in der h. Schrift bezeugten Glauben an Gottes Gnade in Christo aufstellen, was doch nichts specifisch Protestantisches, sondern nur die religiöse Grundlage des Christenthums überhaupt bezeichne.

Man sollte hienach erwarten, daß Rüetschi das Protestantische nur in der Form sehe, in welcher der Protestantismus das allgemein Christliche, das er bewahre, auffasse. So wäre der Inhalt desselben nichts Anderes als das Gemeinchristliche, und derselbe unterschiede sich vom Katholicismus nicht in Bezug auf den Inhalt, sondern nur durch die freie Aneignung dieses Inhaltes. Das wäre aber eine gar mechanische Auffassung des Verhältnisses zwischen Inhalt und Form. Daß von der Form der Aneignung auch wesentlich abhängt, welcher Inhalt dem Subject kann zugänglich und Eigenthum werden, insofern also die Form auch den Inhalt wesentlich bestimmt oder modificirt, wäre übersehen. Wir bekämen ein einfaches Additions-Exempel: Gemeinchristlicher Inhalt plus protestantische Form der Aneignung wäre das protestantische Princip.

Er bleibt auch dieser Betrachtung nicht treu, sondern er behandelt den Protestantismus einmal als ein subjectives formal psychologisches Princip, d. h. sieht ihn charakterisirt durch die freie Selbstbestimmung. „Es ist Nichts für den Menschen, das nicht durch den Menschen selbst ist" (S. 50); sodann aber, da wie gesagt, hiemit noch gar nichts Religiöses gegeben wäre, will er ihm zugleich einen objectiven christlichen Inhalt vindiciren, der jenem subjectiven gegenüberstehe. Dieser objective christliche Inhalt ist ihm (S. 75 f. 68) nicht etwa Christus als Person, sondern als Princip (S. 74). Dieses Princip aber ist individuell und religiös betrachtet die Gotteskindschaft, social und ethisch betrachtet das Gottesreich (S. 75 ff.). Freiheit also und Gotteskindschaft charakterisiren die protestantische Frömmigkeit. — Jene strebe, da die anima naturaliter christiana sei, zu dieser und wolle nicht in leerem Subjectivismus verkommen. Aber im Gegensatz zum magisch Naturalistischen oder Heidnischen und zum gesetzlich Autoritären oder Jüdischen im Katholicismus sei der Protestantismus das specifisch ethische Christenthum, das Christenthum der Reife und Mündigkeit.

Rüetschi will sich vom Subjectivismus fern halten, aber verschmäht den einzigen Weg dazu, nämlich die Anerkennung oder Forderung

eines von dem Subject unabhängigen und in diesem Sinn objectiven Factors, der bestimmend, umgestaltend auf die natürliche Subjectivität zu wirken im Stande ist. Er spielt Alles doch auf das Subjective hinüber. Denn er gibt der h. Schrift keine principielle Stellung, als behielte sie nicht für das irdische Leben der Kirche ihre Wichtigkeit, und doch muß er diese selbst wieder anerkennen, da sie trotz der biblischen Kritik ihm als die Erkenntnißquelle des Urchristenthums gilt. Ebenso wenig wird Christus in sein protestantisches Princip aufgenommen, sondern statt dessen der terminus Gotteskindschaft gewählt, während Christi specifische Stellung, wenn er Erlöser ist, die sein muß, daß er in einziger, productiver Weise die objective Gottessohnschaft repräsentirt und eine Gleichsetzung der Menschen mit ihm unprotestantisch ist. Die „Freiheit" genügt nicht, um zur Gotteskindschaft zu gelangen, es gehört dazu auch die — allerdings frei anzueignende — Einwirkung des objectiven Evangeliums, Christi und der h. Schrift. Auch deßhalb kann es nicht genügen, die „freie Gotteskindschaft" als das Princip des Protestantismus aufzustellen, weil dieser, auch nachdem die Stufe der Gotteskindschaft erreicht ist, sich nicht schlechthin unabhängig vom Worte Gottes und von Christo weiß, vielmehr zum Wesen seiner Frömmigkeit die fortdauernde dankbare Abhängigkeit, die Theonomie statt bloßer Autonomie gehört. Es genügt ebenso wenig, das Materialprincip zum alleinherrschenden zu machen, als das Formalprincip. So richtig es ist, daß in der Zeit vom 17. bis 19. Jahrhundert die subjective, menschliche Seite in der Formulirung des evangelischen Princips verkürzt wurde, so gewiß darauf zu dringen ist, daß der evangelische Glaube weder magisch, in bloßer Passivität des Menschen zu Stande kommt, noch auch judaistisch in bloß legalem Gehorsam besteht, was nur eine andere, nämlich innere Form der Werkgerechtigkeit wäre: so gewiß würde der jetzt Vielen zusagende Umschlag in das entgegengesetzte Extrem, die Alleinherrschaft des materialen (subjectiven) Princips dieses selber verfälschen, die Bedeutung des Wortes Gottes, die Autorität und das Verdienst des Erlösers, der Quelle unserer Rechtfertigung entwerthen und der subjectivistischen Willkür Thür und Thor öffnen. Es ist richtig, daß auch das Subject, die gläubige Person, objectiven Charakter empfangen kann und soll, d. h. daß der Glaube subjectiv-objectiven Charakter verlangt, gleichwie das Wort

Gottes in der h. Schrift, dieses an sich Objective und objectiv Bleibende die Tendenz hat, auch in dem gläubigen Subject eine neue Existenzweise zu suchen und damit objectiv-subjectiv zu werden. Aber Beides wird nur erreicht durch die fortwährende objective Gegenwart und Wirksamkeit des Wortes Gottes, präciser: des in der h. Schrift uns vergegenwärtigten Christus. In dieser Hinsicht verdient die freilich weitläufige Formel Rothe's alles Lob, in der er — ausdrücklich mit Obigem einverstanden[1] — das Formale und Materiale in eine Einheit zusammenfaßt. Sie lautet: die specifische Eigenthümlichkeit der christlichen Frömmigkeit als evangelisch kirchlicher stehe darin, daß sie ihren Ursprung und ihre Quelle wesentlich hat aus und in der dem sündigen Menschen allein durch den Glauben an Christum als den Versöhner der Sünde, wie er selbst ihn aus der h. Schrift auf authentische Weise persönlich kennen gelernt hat, aus reiner und freier göttlicher Gnade zu Theil werdenden Rechtfertigung vor Gott.[2] Wir können auch sagen: es genügt für die richtige Erfassung des protestantischen Princips nicht, daß sowohl h. Schrift als rechtfertigender (genauer: der Rechtfertigung bewußter) Glaube aufgestellt und beide addirt werden. Vielmehr wie in der Christologie nicht genügt, daß in Christo Gottheit und Menschheit als neben einander seiend anerkannt werden, sondern die Hauptsache, gleichsam der Lebensnerv, liegt in der Copula, der Einheit, oder darin daß die Gottheit und die Menschheit so in ihm gedacht sind, daß sie eine lebendige Einheit bilden können, so verhält es sich mit dem evangelischen Princip. Es kommt für dieses in seinem echten Sinn darauf an, daß beide, Schrift und die Rechtfertigung besitzender Glaube in einer Weise gedacht werden, welche die innige Durchdringung beider zu einer Einheit möglich macht. Dieses Ziel oder gleichsam Lebensgesetz Beider, wornach sie zur vollen Einigung bestimmt sind, ist die Bürgschaft und Gewähr für die richtige Art und Weise, beide aufzufassen. Dadurch, daß der Sinn des evangelischen Princips die gegenseitige Durchdringung oder Ineinsbildung Beider ist, wird einmal abgewehrt, daß das Wort Gottes oder die h. Schrift magisch, d. h. unethisch

[1] Zur Dogmatik S. 22f.
[2] A. a. O. S. 25.

auf eine bloß passive Subjectivität wirke, nicht minder aber auch, daß das Wort Gottes ein bloßes Lehrgesetz sei, das nur Unterwerfung des Intellectes unter eine äußere Autorität verlange. Vor diesen unevangelischen Auffassungen des Wortes Gottes und der Wirksamkeit Christi sind wir geschützt, wenn feststeht, daß es vielmehr zu einer innigen Durchdringung Beider kommen muß, in welcher das Subject die objective christliche Wahrheit und seine Kraft als eigenen freien Besitz zu haben das göttliche Recht hat. Nicht minder aber wird auch das gläubige Subject gegen die Gefahr falscher Auffassung sicher geschützt sein, wenn als seine Aufgabe, als Mittel, zum Frieden, zur Einheit mit sich selbst und Gott zu gelangen, feststeht, daß es zur Durchdringung des Subjects im Innersten mit dem objectiven und schöpferisch wirksamen Wort Gottes, das Christum mit sich führt, komme. Denn da hat weder falsche Freiheit oder subjectivistische Willkür, noch knechtischer Gehorsam eine Stelle. Vielmehr in der Einigung Beider im evangelischen Princip ist prototypisch die Einigung der Freiheit und Nothwendigkeit, der objectiven Autorität und der Subjectivität vollzogen. Nun hat das Wort Gottes auch das Dasein gewonnen, das es sucht, nämlich in freien Personen, die in Gott, dem Liebhaber der Freiheit, gebunden sind, und das Subject hat nun ohne Selbstverlust vielmehr in persönlicher Ausgestaltung Antheil an dem göttlichen Inhalt.

Man könnte nach diesen letzten Erörterungen versucht sein, statt der hergebrachten Doppelformel, die wie gezeigt, nicht vollkommen befriedigend ist, den Satz aufzustellen: das Princip evangelischer Frömmigkeit, Theologie und Kirche sei, daß sie den Glauben an die Rechtfertigung durch Christus als subjectiven, das Wort Gottes in der h. Schrift als objectiven Factor festhalte. Allein es ließen sich auch gegen diese Formulirung ohne Zweifel wieder Bedenken wegen möglicher Mißdeutungen und Mißverständnisse erheben. Daher Rothe's Rath sich empfehlen dürfte,[1] bei der hergebrachten Formel stehen zu bleiben, die sich eingebürgert hat und welche richtig zu deuten nicht so schwer ist, bis eine bessere, gegen Mißdeutungen gesichertere gefunden ist. An der Möglichkeit, eine solche zu finden, ist übrigens nicht zu zweifeln. Sie wird in der Linie des

[1] A. a. O. S. 23.

zuletzt entwickelten Gedankens zu suchen sein, daß es um Irrungen abzuwehren, für jede Formulirung darauf ankomme, nicht bloß eine Zweiheit von Factoren des evangelischen Princips aufzustellen, sondern ihre innere Zusammengehörigkeit oder Einheit (ihre Copula) als zum Princip selber gehörig festzuhalten und auszusprechen. Hienach ergäbe sich als evangelisches Princip die gegenseitige Zusammengehörigkeit und innere Beziehung des Wortes Gottes in h. Schrift und des der Rechtfertigung theilhaftigen Glaubens auf einander, unbeschadet der relativen Selbständigkeit Beider einander gegenüber.

III.

Die Rechtfertigung durch den Glauben an Christus in ihrer Bedeutung für christliche Erkenntniß und christliches Leben.[1]

Das erste Wort, das der hohen Sache, die uns heute beschäftigen soll, angemessen ist, muß es aussprechen, wie viel lieber ich einen Andern, zumal einen im engern Sinn praktischen Theologen an dieser Stelle sähe und daß ich demgemäß auch die von dem Engeren und dem Provinzial-Ausschuß an mich ergangene Aufforderung beantwortet habe. Meine Bedenken wurden nicht gewichtig genug gefunden, und so blieb mir nur die Wahl, entweder den Schein zu erwecken, als scheue ich Mühe, Verantwortung, Bekenntniß, oder in Gottes Namen den Auftrag als einen nicht von mir gesuchten anzunehmen. So soll denn mein Wort auszusprechen oder doch anzudeuten suchen, was das Herz glaubt und die Erkenntniß erreicht hat, so zwar, daß ich mir dabei sehr wohl der Wahrheit jener Worte Luther's bewußt bin: „Welche sich aber dünken lassen, sie wissen und verstehen diesen Artikel nun sehr wohl, die haben gewißlich noch nie recht angefangen, ihn zu lernen.“ Wobei mich aber auch die Zuversicht ermuntert, daß auch Ihr in dieses Wort Luther's einstimmen werdet, das nichts weniger als eine Ungewißheit über diesen Artikel bedeutet, sondern nur auf die unergründliche Tiefe der Weisheit und Liebe Gottes in dem Werke der Rechtfertigung der Sünderwelt

[1] Nachfolgendes ist der den 3. September 1867 in Kiel gehaltene Kirchentags-Vortrag.

hinweist; und so darf ich hoffen, es wird der Anfang des Besitzes, den wir haben, wie der Mangel, den wir noch fühlen, nur um so mehr uns ein Band der Gemeinschaft und Antrieb zum Austausche des einem Jeden von uns Geschenkten sein. Soll nun aber ich solche Mittheilung einleiten und in großer Versammlung von dem großen Gegenstande reden, der das Fundament unserer Kirche, der Schlüssel zum Verständniß ihrer Theologie und Geschichte und die Wurzel ihrer Kraft in all ihren bewußten Gliedern ist: so will ich am liebsten in diesem Lande und in dieser Stadt reden, in diesem Lande, an das mich theure Bande dankbarer Erinnerung ketten, und wo eine gründliche theologische Bildung das reformatorische Erbe treu hat bewahren lassen, in dieser Stadt, wo vor nicht langer Zeit noch die Stimme des Mannes erscholl, der Luther'n ähnlich wie Einer die Predigt von der Gerechtigkeit aus dem Glauben erneut und in Tausenden neue Liebe zum Evangelium angezündet hat. Doch gehen wir zur Sache über, die größer ist als die Personen.

Mein Thema ist:

Die Bedeutung der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben an Jesus Christus für christliche Erkenntniß und christliches Leben.

Die evangelische Rechtfertigungslehre ist Gemeingut der ganzen Reformation, und wer die wesentliche Zusammenstimmung der beiden evangelischen Confessionen in diesem Stücke leugnen und sie auch in diesem Punkt auseinander treiben will, wie das allerdings in der Literatur vorkommt, Der muß, so viel ich sehe, wenigstens eine von beiden falsch zeichnen. Im 16. Jahrhundert ist Calvin's Lehre die eigentlich bestimmende Macht in der reformirten Kirche geworden. Calvin aber ist der Hochachtung und des Dankes gerade für dasjenige voll gewesen, was Luther'n für diesen Artikel von der Rechtfertigung gegeben war. Die reformirten Bekenntnisse, vor allen der Heidelberger Katechismus, enthalten herrliche Stellen, die Gerechtigkeit aus dem Glauben zu preisen.

Aber der Stoff dieses Thema's ist überreich: eine Begrenzung wird durch das Zeitmaß unerbittlich gefordert und doch sollte in's Licht treten, daß und warum die Rechtfertigung durch den Glauben der Frömmigkeit den evangelisch-christlichen Charakter aufprägt. Ich muß daher darauf verzichten, den Gegenstand zusammenhängend historisch zu behandeln; ich muß mich auch, was die biblische Begründung anlangt, gar sehr beschränken. Doch hoffe ich das um so gefahrloser thun zu können, da unsere Zeit in den letzten 30—40 Jahren reicher an trefflichen Auslegungen gewesen ist als irgend ein Zeitalter der Kirche, zumal in Beziehung auf die paulinischen Hauptbriefe; ferner, da gerade durch Erfüllung der strengeren Forderungen der Wissenschaft eine so reiche Zusammenstimmung des biblischen Befundes mit den Cardinalpunkten evangelischer Lehre erzielt ist, daß die Schriftmäßigkeit der evangelischen Lehre von der Rechtfertigung unter uns als anerkannt gelten kann. Und wenn auch allerdings über das Verhältniß eines Stücks im Briefe Jakobi (2, 14 ff.) befriedigender Einklang noch nicht vorhanden ist, sondern über Urheber, Anlaß, Sinn und Zweck des Briefes Jakobi noch sehr verschiedene Ansichten sich bekämpfen, so wird das Resultat doch unter uns nie das zu sein brauchen, was wir in der römisch-katholischen Kirche wahrnehmen, daß durch Jakobus Paulus verdunkelt oder korrigirt werde. Vielmehr des Apostels Paulus reich ausgeführter, heller Lehre gebührt zweifellos in Sachen der Rechtfertigung die erste kanonische Stelle; er steht da als der nicht mißverständliche Prediger der Gerechtigkeit nicht aus den Werken sondern aus dem Glauben und stimmt wie mit Lucas z. B. K. 15 und dem Hebräerbrief 5. 11, so auch mit Matth. 5, 6; 6, 12; 9, 6; 11, 28 ff.; 20, 28; 26, 28; mit Petrus 1 Petr. 1, 18; 2, 24; 3, 18 und Johannes 1 Joh. 1, 7; 2, 1. 2; 3, 20; 4, 10 zusammen. — Ich werde mich ferner nicht auf feinere Streitfragen noch auf Casuistik, nicht einmal auf gewisse Fragen, die für die Seelsorge von Wichtigkeit sein mögen, specieller einlassen können. Nur mit Solchem möchte ich mich beschäftigen, was mit dem königlichen Wege des Heiles, der im Wesentlichen für Alle gleich ist, zusammenhängt, was von dem Werth und der Bedeutung der Rechtfertigungslehre einen tieferen Eindruck geben, auch gegenüber von Mißdeutungen und Einwürfen sie sicher stellen kann.

Zuerst also werde ich die Hauptpunkte der schriftmäßigen evangelischen Lehre von der Rechtfertigung anzugeben und für die christliche Erkenntniß in ihrer Nothwendigkeit zu begründen haben, dann aber ihre Fruchtbarkeit für Wissenschaft und christliches Leben wenigstens mit einigen Strichen zu zeichnen suchen.

I.

Das protestantische Dogma, sagt Leopold von Ranke treffend, war nicht das Erste, was in der Reformationszeit hervortrat. Die Ideen und die geistigen Mächte, die wider einander zu Felde lagen, griffen viel weiter, als das krystallisirte Dogma zu enthalten scheinen mag. Sie bergen eine neue Welt in sich, die nur mühsam und allmählig sich entfaltet. Es ist wahr, in den Systemen der nachreformatorischen Dogmatik tritt auch die reformatorische Grundwahrheit schwerfällig und umpanzert auf. Wie dem David in Saul's Rüstung ist die Freiheit des Schrittes und der Bewegung ihr gehemmt. Die weltbewegenden reformatorischen Ideen mußten sich in den folgenden Generationen wieder in eine harte Form einhüllen, um durch die nahenden Winterstürme sich hindurchzuretten und zu decken. Aber uns steht frei, uns an die ursprüngliche, lebensfrische Gestalt der Lehre zu halten, und wir freuen uns, daß das protestantische Princip diese umfassendere Bedeutung, durch die es seine Einwirkung auf alle Gebiete des geistigen Lebens frei und weit ausbreitet und auf eine evangelische Gestaltung aller Lebensverhältnisse Anspruch macht, in der Person der Reformatoren, besonders Luther's schon bewährt hat. Der rechtfertigende oder genauer der die Rechtfertigung empfangende, ihrer frohe Glaube war die Seele seines ganzen reformatorischen Thuns, der Maßstab, wornach alle ererbten Einrichtungen, Bräuche und Lehren der katholischen Kirche gemessen wurden; der Prüfstein aller Wahrheit und alles Irrthums, daher der Hüter und Wächter des ganzen reinen Evangeliums. An der im Glauben erfahrenen Rechtfertigung des Sünders vor Gott hatte er das Licht, wodurch ihm das rechte und gewisse Verständniß aufging über das, was Gottes Offenbarung im Gesetz und Evangelium wolle, was Christus sei und bringe, was unser Zustand sei und unsere Bestimmung, ein

Verständniß gar anderer Art, als wie es der bloß historische oder Autoritätsglaube mit sich bringt. Mit der Rechtfertigung war ihm das gesichert, woran der wahren Frömmigkeit allezeit Alles liegt, der freie Zugang zum Vater, die unmittelbare Gottesgemeinschaft ohne trennende creatürliche Mittler. In dem die Rechtfertigung aneignenden Glauben weiß er die neue in Gott freie christliche Persönlichkeit gegründet, der ein festes Herz und eine gewisse Ueberzeugung beiwohnt in freudig klarem Selbstbewußtsein, die aber auch voll Dankes und priesterlichen Sinnes Gott zu Lobe und dem Nächsten zu Gute sich opfern will in Leben und Leiden.

Wir können aber die schriftmäßige evangelische Rechtfertigungslehre, wie sie bei den Reformatoren, besonders Luther hervortritt und in die Bekenntnisse noch in einfacher Form übergegangen ist, durch folgende vier Sätze charakterisiren:

1. Daß wir mit unserem Werthe vor Gott und seinem Gericht nicht bestehen könnten (Röm. 3, 20. 27; Gal. 2, 16; 3, 11), sondern unserer Sünde und Schuld wegen verloren gehen müßten, wenn nicht der Vater seinen eingebornen Sohn gesandt hätte, das Verlorne zu suchen Joh. 3, 16; Matth. 20, 28, der Sohn aber die Versöhnung für der ganzen Welt Sünde 1 Joh. 2, 1. 2 in stellvertretender Genugthuung 2 Cor. 5, 14. 15. 21; Röm. 3, 25; 5, 18; Gal. 3, 13 erworben hätte.
2. Dadurch ist die frohe Botschaft, die Predigt des Evangeliums möglich geworden 2 Cor. 5, 18 f., wornach Gott aus freier Gnade Röm. 3, 21—24 in zuvorkommender Liebe 1 Joh. 4, 10 um Christi willen den Sündern die Schuld nicht zurechnet Röm. 4, 5—8. 22, sondern ihnen Rechtfertigung aus Gnaden und nicht aus vergangenen, gegenwärtigen oder künftigen Werken Gal. 2, 16, Frieden mit Gott Röm. 5, 1 und volle Vergebung schon auf Erden Apostelgesch. 13, 39; Röm. 3, 21—28; Tit. 3, 7; 1 Cor. 6, 11; Offenb. 7, 14 darbieten läßt Röm. 10, 17.
3. Während nun ohne rechtschaffene Buße und Glauben an diese Botschaft Röm. 6, 2—6; Matth. 3, 11; 4, 17; Röm. 1, 17; Hebr. 11 Keiner seinen Antheil an dem Heilsgute empfangen und genießen kann 1 Joh. 5, 1 f.; Eph. 2, 5—8; Joh. 1, 12, so haben Diejenigen,

die Christum im Glauben ergreifen, nachdem sie von ihm ergriffen sind Phil. 3, 12, ganze und vollkommene Sündenvergebung oder die Glaubensgerechtigkeit Röm. 8, 1. 30; 1 Cor. 6, 11 zu eigen, und das Wort des Evangeliums in Schrift oder Predigt begleitet der Geist Gottes bei den Gläubigen mit seinem Zeugniß und versiegelt ihrem Herzen die Gewißheit ihrer Kindschaft Röm. 8, 16 ff.; Eph. 1, 13. 14; 2 Cor. 1, 22; Hebr. 13, 9; 2 Petr. 1, 10; Joh. 3, 33.

4. Sie empfangen aber auch die Kraft des h. Geistes zum stetigen Wachsthum in der Lebensgerechtigkeit Röm. 3, 31; 8, 4. 14; Gal. 5, 6 oder der Liebe und Heiligung auf Grund der währenden Glaubensgerechtigkeit und ihres Gnadenstandes 2 Cor. 1, 21; Hebr. 3, 6. Sie sind die lebendigen Bausteine für Gottes Tempel 1 Petr. 2, 5.

Dieses Alles, die Glaubensgerechtigkeit und die Lebensgerechtigkeit, wird von der h. Schrift und den Bekenntnissen auf Gottes Gerechtigkeit zurückgeführt. Diese bezieht sich aber gar nicht bloß, ja zunächst nicht auf Strafe und Gesetzesforderung, sondern sie ist die göttliche Eigenschaft, wornach Gott in seinen Rathschlüssen und seinem Thun harmonisch, seinem guten Wesen oder sich selbst als der heiligen Liebe gemäß ist, daher er nicht bloß in sich das Gute will, sondern auch in der Welt will er die richtige Wohlordnung und Harmonie herrschend haben und zwar mit demselben Eifer, womit er sich will und das Gegentheil von sich ausschließt. So ist Gottes Gerechtigkeit in der Welt nicht als bloß fordernde, sondern auch als mittheilende geoffenbart; aber diese trägt auch wieder in sich die Macht des Gerichtes. Die heilige Liebe schlägt nach ihrer vollen Offenbarung in Christo wider ihre hartnäckigen Verächter zur verzehrenden Flamme aus.

Verweilen wir denn bei jenen vier Punkten etwas näher.

1. Das Bedürfniß eines göttlichen Actes der Sündenvergebung und Christi Mittlerschaft.

Daß wir sündig sind und des Ruhmes vor Gott ermangeln, das gibt im Allgemeinen Jeder zu, wenn ihm nur nicht verwehrt wird, daneben doch, statt die Rechtfertigung vor Gott zu suchen, sich selber zu rechtfertigen, z. B. mit Berufung auf die allgemeine menschliche Schwäche, auf die gute Absicht und Meinung, oder auf das gute Herz. So ver-

zeiht man denn sich selbst, gibt sich selbst Ablaß, noch dazu, um mit Harms zu reden, ohne es sich etwas kosten zu lassen. Aber sich selbst rechtfertigen ist neue Sünde, deren Vater der Hochmuth, deren Mutter die Lüge ist, die aber an ihrer Stirn auch den Stempel der Thorheit trägt. Denn was hilft es mir, daß ich mir selber verzeihe, so mir Gott nicht verzeiht? Die Rechtfertigung des Sünders ist ein göttlicher Act, ruht auf einem Majestätsrecht der göttlichen Gerechtigkeit. Das Gewissen kann nicht Sünde vergeben: seine Function ist, das Gesetz und seine Heiligkeit durch Gebieten, Drohen, Anklagen aufrecht zu halten.

Ja, auch Gott verzeiht nicht ohne Weiteres das Böse, als hätte es damit Nichts auf sich. So gewiß er das Gute und die Gerechtigkeit liebt als starker, eifriger Gott, der darin seine eigne Ehre behauptet, da sie zu seinem Wesen gehören, so gewiß kann Gott den, der vom Besseren sich in's Schlechtere ändert, nicht als unverändert nehmen, sondern muß seine Stellung, ja Gesinnung gegen ihn ändern, ihn als schuldig und strafwürdig ansehen. Und von dieser Wahrheit, ohne die wir keinen lebendigen gerechten Gott hätten, soll uns keine Einrede von Gottes Unveränderlichkeit oder Ueberzeitlichkeit abtreiben. Gott ist auch der König der Aeonen und er bewahrt seine wahre Unveränderlichkeit nur dadurch, daß er mit seinem Urtheil über die veränderlichen Menschen und mit seinem Thun an ihnen eingeht in die Zeit und ihren Wechsel begleitet.[1] Keine Gleichgültigkeit und Passivität ist in Gott dem Guten und Bösen gegenüber, daher auch kein willkürliches Vergeben und Vergessen der Sünde. Das Wort Rechtfertigung weist auf Gericht, Recht und Gerechtigkeit zurück, die aller Willkür entgegenstehen und das schlechthin Verschiedene auch schlechthin verschieden, aber nicht gleich behandelt wissen wollen.

---

[1] Die eingehende Begründung der hier vertretenen Lehre ist in der nachstehenden Abhandlung über die Unveränderlichkeit Gottes enthalten. Die Tragweite der Frage ist so groß und die gegnerische Ansicht mit so starken Gründen in jener angegriffen, daß diese Ansicht sich nicht in die Länge durch Schweigen oder Ignoriren wird zu behaupten vermögen. Das Auffallendste in dem unkritischen Verfahren fast aller auch neueren Dogmatiker in dieser Beziehung ist vielleicht, daß auch die angeblichen Gegner aller Metaphysik in der Theologie hier, um mit J. Müller zu reden, auf den „alten metaphysischen Schläuchen" schwimmen. (1883.)

Aber hieran schließt sich gerade der erste Widerspruch gegen die evangelische Rechtfertigungslehre. Das fundamentale Gesetz aller sittlichen Weltordnung ist doch, wie wir werden zugeben müssen, daß die Gerechtigkeit die Basis alles Guten ist, selbst Liebe nicht erwiesen werden darf auf Kosten der Gerechtigkeit, vielmehr nur durch Heilighaltung der Rechtsordnung und des Gesetzes hindurch auch das Reich des positiv Guten erbaut werden kann. Nun sei aber, wird eingewendet, die evangelische Rechtfertigung ein Act freisprechender Gnade gegen den, der doch noch Sünder sei und das sei gegen die Wahrheit, also unmöglich, da Gott die Menschen so sehen müsse, wie sie sind. Es entspreche aber auch nicht der göttlichen Gerechtigkeit. Folglich sei Rechtfertigung des Menschen nur denkbar auf Grund vorhandener Güte oder Besserung des Menschen und um ihretwillen, und sei nur die Declaration dieses sittlichen Werthes des Menschen.

Wir untersuchen hier noch nicht, ob eine gründliche Besserung möglich sei, wenn nicht zuvor die Sünden vergeben sind. Zur Entwaffnung des von der Wahrheit und Gerechtigkeit hergenommenen Einwurfes wird Folgendes genügen können.

Erstens die Wahrheit. In Gottes frei- oder gerechtsprechendem Urtheil ist die Schuld und Sünde des Menschen keineswegs geleugnet, sondern ausdrücklich bejaht, und das göttliche Urtheil enthält nicht, daß der Mensch durch Das, was er in sich von sittlichem Werth hat, würdig sei, für gerecht erklärt zu werden; es enthält vielmehr ausdrücklich Dieses, daß er an sich dessen unwürdig sei und so ist das Urtheil Gottes nicht gegen die Wahrheit. Begnadigung ist ja immer zugleich Bejahung der Schuld und Strafwürdigkeit, wie sie andererseits Tilgung und Erlassung der Strafe ist; und nur der Unterschied ist zwischen der göttlichen Begnadigung, die in der Rechtfertigung liegt, und zwischen menschlicher, daß die menschliche bloß von der Strafe befreien, aber nicht das Gewissen von der Schuld und Strafwürdigkeit entlasten kann, was, wie wir wissen, die göttliche Rechtspflege zu Stande bringt. Weil aber sonach der göttliche Act der Rechtfertigung an ihm selber die vorhandene Schuld und Sünde nicht leugnet, sondern indem sie nicht zugerechnet, ja vergeben wird, sie auch anerkennt und ausspricht, so ist auch klar, daß Keiner die göttliche Rechtfertigung als Das, was sie ist, mithin wirklich sie selber

wissen, ergreifen, genießen kann, der sich und seinem Gott seine Schuld ableugnet. Es ist das einfach eine logische Unmöglichkeit. Was ein Solcher, der meint, er habe keine Sünde 1 Joh. 1, 8, ergreifen mag, das ist ein Wahn, nur nicht begnadigende Rechtfertigung: denn diese ist Tilgung der Schuld. Wer von keiner Schuld weiß, für den ist diese Wohlthat gar nicht da, ja der kann sie auch nicht wirklich wollen. Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht.

Wie aber das die Schuld nicht zurechnende göttliche Urtheil nicht gegen die Wahrheit verstößt, sofern es die Schuld nicht leugnet, so verstößt, und damit kommen wir zum zweiten Punkt, noch weniger die in der Rechtfertigung enthaltene Begnadigung gegen die göttliche Gerechtigkeit. Sie ist Begnadigung um Christi willen. Die Rechtfertigung setzt als objectives Fundament die Versöhnung voraus. Wir können zwar auf diese nicht näher eingehen. Doch so viel sei aus dem allgemein christlichen Glauben hierfür zu entnehmen gestattet. Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber und rechnete ihnen ihre Sünde nicht zu 2 Cor. 5, 19. Die neue, versöhnende Offenbarung in dem Sohne hat das heilige ewige Gesetz, das gebietende und Strafe drohende nicht bei Seite gesetzt, nicht als nicht geltend behandelt. Vielmehr eine solche Anstalt, sagt der Apostel Röm. 3, 24—28, hat Gott getroffen, daß auch, wenn er dem Sünder vergibt, er doch gerecht sei, d. h. nicht wider seine unwandelbare Gerechtigkeit, sondern kraft derselben den Sünder könne von Schuld und Strafe frei, los und ledig sein lassen um der Verbindung willen, die zwar nicht zunächst der Sünder mit Christus gewollt hat und will, aber die zwischen Christi zuvorkommender Liebe und dem Sünder besteht, eine Verbindung, die der treue Mittler auch nicht aufhebt, bis der Mensch durch definitiven, persönlichen Unglauben dieses Band, statt es bejahend zu festigen, verschmäht und zerrissen hat, um nun dem Gericht unwiederbringlich anheimzufallen Joh. 3, 36. Gott habe, fährt der Apostel fort, Christum als Sühnmittel aufgestellt in seinem Blut oder Leiden und Tod, um jetzt seine Gerechtigkeit zu offenbaren in entscheidender Weise. Während nämlich bisher nur Langmuth waltete mit Strafaufschub, so ist dagegen jetzt durch Christus die Sache zur Entscheidung gebracht und die Sühne vorhanden. Er ist Gal. 3, 13; 2 Cor. 5, 19. 21. eingegangen in den

Fluch, der auf uns lag, stellvertretend nach Gesinnung und Wirkung hat er unsre Sünde auf sich genommen und mit seiner Gerechtigkeit unsre Ungerechtigkeit bedeckt. Denn nicht wie einen Raub hat Christus uns sich aneignen wollen, sondern in Selbstopferung hat er uns erworben durch seine hohepriesterliche und stellvertretend leidende und Gott genugthuende Liebe. Nur um den Preis hat er uns erlösen wollen, daß er das Recht der göttlichen Gerechtigkeit wider uns vollkommen anerkannte und dem Gesetz genügte. So sind wir in ihm „durch das Gesetz dem Gesetz gestorben", und über die gesetzliche Stufe hinaus in das Reich der Freiheit geführt. Und ist er auch jetzt erhöhet zur Rechten Gottes, so ist und bleibt er auch so unauflöslich mit unserem Geschlechte verbunden als das lebendige ewige Haupt der Menschheit, die er mit Gott versöhnt hat. Er begleitet mit seiner liebenden Theilnahme und Kraft das Wort vom Kreuz und seine Gemeine auf ihrem Gang durch die Welt bis an die Einzelnen, und, selbst gerecht, ja die persönliche Gerechtigkeit, übt er seine kräftige Fürsprache bei dem Vater Röm. 8, 34; 1 Joh. 2, 1. 2; Hebr. 7, 25. als ihr Mittler und Bürge. Der Vater aber, der die Menschheit schaut, wie sie ist, kann um seiner unauflöslichen Gemeinschaft mit ihr willen hinfort sie nicht anschauen ohne ihn, daher nicht mehr als eine unversöhnte, Gott nicht genugthuende, sondern der Geist der Gerechtigkeit und Liebe, die in Christus unauflöslich wie in Gott geeinigt sind, ist in ihm zugleich als Versöhnungskraft der Menschheit geschenkt und einverleibt. So ist Gott durch den Sohn, der Frieden gemacht, im Friedensstand mit der Welt, sofern und soweit Christi Liebe und Fürbitte sie umschließt. Das Gesagte mag genügen, um zu zeigen, daß Gott durch seine Gerechtigkeit nicht genöthigt ist, die sündige mit Schuld beladene Welt zu verwerfen und zu verdammen, obwohl sie in Gesammtsünde und Gesammtschuld verflochten ist. Sondern kraft seiner Gerechtigkeit, die nicht im Verhältniß zu Sünde und Gesetz aufgeht, sondern über beide in Verheißung und Erfüllung übergreift als gebende, schenkende, hat er den eingebornen Sohn gesandt, den Bürgen und Mittler, in welchem Gott die von ihm umschlossene Menschheit als versöhnte anschaut, so daß er ihr ihre Sünde nicht zurechnet, vielmehr das Wort von der Versöhnung in ihr aufrichtet. 2 Cor. 5, 18. 19. Das führt auf den zweiten Punkt:

2. Die Darbietung der Sündenvergebung.

Diese frohe Botschaft von dem in Christo angebrochenen Heil darf nicht ruhen, bis die ganze Erde von ihr erfüllt ist. Denn sie gilt allen Menschen. So viele Kinder als abgefallen sind, so viele werden eingeladen zur Rückkehr in das Vaterhaus, d. h. Allen erschallt das Wort: Lasset euch versöhnen mit Gott, nachdem in Christo Friede gemacht ist zwischen Himmel und Erde und Gott in ihm euch seinerseits Frieden und Heil verkündigen läßt. Aber es ist Wachsamkeit nöthig, daß die Botschaft nicht unterwegs Salz und Kraft verliere. Damit sie ihre göttliche Lauterkeit und Kraft behalte, muß sie die Botschaft sein und bleiben von Gottes freier, zuvorkommender Gnade in Christo, und muß zweitens die ganze und vollkommene Sündenvergebung mit sich bringen.

Es erhellt bereits aus dem Gesagten, daß die evangelische Botschaft von dem christlichen Heil oder die Darbietung der Sündenvergebung an den Einzelnen nicht auf Grund oder gar aus Verdienst dessen geschieht, daß der Mensch seinerseits sich mit Christus im Glauben schon vereinigt hat, oder daß er Tugenden oder wenigstens Buße und Glauben aufzuweisen hätte. Vielmehr ist die Gnade zuvorkommend, der Grund des Heiles und der Rechtfertigung daher zunächst rein außer uns. Nicht ein Vorzug in uns bestimmt Gott zur Darbietung des Heils. Er ist um seines Sohnes willen, der als zweiter Adam zur Menschheit gehört, in seinem Innern, gleichsam in dem Forum seines Herzens mit ihr versöhnt, trägt in seinem Sinn und seinen väterlichen Gedanken Huld und Gunst gegen sie und läßt diese seine Huld aller Welt kund werden, damit sie glaube in der Reihenfolge ihrer Glieder, wie Christi Fürbitte es will, und im Glauben das ewige Leben als eigenes habe. Durch diese zuvorkommende Darbietung des dem Menschen vor seiner Würdigkeit schon bereiteten Heiles löst sich eine Schwierigkeit, die manchen ernsten Christen[1] Noth gemacht hat. Wir sollen thatsächlich und persönlich gerecht werden durch den Glauben, und darin scheint zu liegen, daß wir durch Glauben und Buße das Heil überhaupt erst erwerben sollen. Andrerseits aber, was sollen wir glauben? Daß uns

[1] Vergl. Burk, Rechtfertigung, S. 70 ff., herausgegeben von Kern.

um Christi willen die Sünden vergeben seien, wir also gerecht seien vor Gott! Das scheint ein falscher Zirkel: wir sollen glauben, daß das sei, was doch erst durch den Glauben werden soll.[1] Die Lösung liegt darin, daß wir festhalten: um der Verbindung Christi mit uns willen, und bevor wir sie gläubig bejaht haben, wird uns schon Gottes Huld oder daß er in seinem Herzen uns vergeben hat in Christo, verkündet, aber erst durch bußfertigen Glauben wird uns diese Gnade persönlich zu eigen. Der christliche Glaube ist Glaube an diese Botschaft, daß Gott mit uns versöhnt ist, und diese Botschaft muß dem Glauben vorangehen, damit er sein Object habe und entstehen könne. Dadurch aber, daß zuvorkommend und nicht durch Buße und Glauben schon verdient uns Gottes Huld in Christo angekündigt und angeboten wird, wird Glaube und Buße nicht etwa entbehrlich, sondern erst und allein möglich, wie ja Glaube nicht möglich ist, wenn nicht der zu glaubende Gegenstand gegeben und bereit ist.

Wenn ferner die evangelische Lehre ein großes Gewicht darauf legt, daß das Fundament des Rechtfertigungsprocesses um Christi willen die Freisprechung und Verzeihung in dem Herzen Gottes selber sei, so ist dabei die Absicht, die Unabhängigkeit und Freiheit solcher göttlichen Vergebung von irgend welcher menschlichen Würdigkeit, auch von dem Glauben als einem Werke oder einer Tugend auszudrücken, dagegen aber die gnädige Zuvorkommenheit Gottes zu preisen, Röm. 5, 8; 1 Joh. 4, 10, die, da wir noch Sünder waren, Christus für uns sterben ließ und

---

[1] Die neuerdings gerade auch in den Kreisen des Pietismus häufige Erscheinung des Mangels an Gewißheit der Sündenvergebung und an Freudigkeit des Glaubens hängt damit zusammen, daß die hergebrachte Lehre die Meinung offen ließ, daß erst durch Buße und Glauben die Sündenvergebung für uns in Gott bewirkt statt von uns angeeignet werde. Werden Buße und Glaube zu Ursachen der göttlichen Vergebung gemacht, so ist nur zu natürlich, daß nach Art der Arminianer und vielfach auch des Methodismus die Unsicherheit entsteht, ob genug echte Buße und Glaube vorhanden sei, um die göttliche Vergebung zu motiviren, ebendaher auch Unsicherheit über den Gnadenstand. Die Gefahr des Rückfalls in den von der evangelischen Lehre doch verworfenen Irrthum, daß Buße und Glaube bewirkende oder verdienende Ursachen der göttlichen Verzeihung seien, hat soviel ich sehe, stets einen Halt an der Lehre, daß der göttliche Actus (justificans) forensis seine Stelle erst nach dem Glauben haben soll, aber nicht genug geltend gemacht wird, daß Gott in seinem Herzen um der Versöhnung Christi willen schon verziehen haben muß, damit das Evangelium könne angeboten werden. (1883.)

Sündern sein Heil anbietet. Aber es ergibt sich daraus auch, daß die göttliche Vergebung, die im Evangelium sich uns darbietet, eine Vergebung aus Herzensgrund ist, eine ganze und vollkommene, nicht eine halbe nur, durch künftige Liebeswerke erst zu vervollständigende. Nicht das ist der Inhalt der Botschaft, daß die einen Sünden, bekannte oder unbekannte, behalten werden bis auf fortgeschrittene Heiligung, ein Theil aber vergeben. Denn wer sich in Einem versündigt hat, der hat, sagt Jacobus, das ganze Gesetz verletzt, das eine Einheit bildet; und Eine unvergebene Sünde befleckt den ganzen Menschen, und liegt als ein Bann auf der Seele, der den offnen Zugang zum Vater verschließt. Zwar auch den Christen thut Züchtigung noch Noth: aber das ist kein Stehen unter dem göttlichen Zorn, kein Strafzustand. Gnadenstand und Strafzustand schicken sich nicht zusammen. Daß das Evangelium die ganze und volle Vergebung darbietet, das hat Luther[1] in seiner Vorrede zum Römerbrief und in vielen andern Stellen gelehrt. Gnade und Gaben sagt er, sind wohl zu unterscheiden. Die Gaben (zu denen Lust an der Heiligung, Liebe u. s. w. gehören) sind noch nicht vollkommen, sondern in täglicher Zunahme, wie auch die Werke müssen stücklich sein. „Aber die Gnade thut so viel, daß wir ganz und für voll gerecht für Gott gerechnet werden. Denn seine Gnade theilet und stücket sich nicht, wie die Gaben thun, sondern nimmt uns ganz und gar auf in die Huld und Gunst, die er bei sich selbst zu uns trägt um Christi unseres Mittlers und Fürsprechers willen, und aus ihr wird er geneiget, Christum und den Geist mit seinen Gaben uns zu geben." Und anderswo:[2] „St. Paulus lehret an allen Orten, daß die Rechtfertigung nicht durch Werke komme, nicht mit Stücken, sondern auf Einen Haufen. Das Testament hat es Alles in sich, Rechtfertigung, Seligkeit u. s. w. Es wird auch ganz, auf Einmal, nicht stücklich besessen durch den Glauben, daß es ja klar sei, wie kein Werk, sondern allein der Glaube solche Güter Gottes, Rechtfertigung und Seligkeit bringe und auf Einmal, nicht stücklich, Kinder und Erben macht, die danach allerlei Werke frei thun ohne allen knechtischen Muth." Wer nur eine halbe göttliche Vergebung oder Rechtfertigung im Evangelium dargeboten

[1] Vergl. Erl. Ausg. XI, 171. XXV, 142. XLIX, 276.

[2] Ebend. VII, 252.

und zuertheilt meint, der vergißt das Wort Röm. 8, 1. 33 f.: So ist nun nichts Verdammliches mehr an denen, die in Christo Jesu sind. Nicht erst für ein jenseitiges Leben, wo die Heiligung wird vollendet sein, schon für das diesseitige ruft er aus: Wer will anklagen die Auserwählten Gottes? Gott, der vielmehr rechtfertigt? Wer will verdammen? Christus, der gestorben, ja auch auferstanden ist, ja zur Rechten Gottes uns vertritt? Besonders schlagend sind aber auch die zahlreichen Stellen, in welchen Gottes Vergebung und großmüthiges Verzeihen uns als Vorbild von dem Herrn vorgehalten wird, auch unsern Schuldigern, offenbar nicht nur halb, sondern ganz und von Herzensgrund zu vergeben.[1]

---

[1] Die vorstehende Ausführung weicht von der gewöhnlichen Art des Vortrages der evangelischen Rechtfertigungslehre darin ab, daß sie die göttliche Verzeihung und Zuwendung der Huld gegen die Sünder im Herzen Gottes als seinem inneren Forum — also den Actus Dei forensis nicht erst eintreten läßt nachdem Buße und Glauben vorhanden sind. Sie behauptet vielmehr, daß die Versöhnung durch Christus schon etwas für uns bewirkt habe, das wir nicht wieder zu bewirken, sondern nur uns anzueignen brauchen, und das, wie es kraft des Verdienstes Christi im Herzen Gottes vorhanden ist, so auch als frohe Botschaft der Welt verkündigt und als göttliche Gabe der Verzeihung oder des Friedensstandes Gottes mit uns dargeboten wird. Diese Abweichung von der gewöhnlichen Lehrdarstellung ist einerseits nicht so groß, daß sie die Linie des reformatorischen Grundgedankens verließe. Denn die Tendenz der Lehre von dem Actus (justificans) Dei forensis geht dahin, die Zuvorkommenheit der göttlichen Gnade gegen die Sünder in's Licht zu stellen, ebendamit ihre Unabhängigkeit von aller menschlichen Leistung, dieses beides aber geschieht durch die gegebene Darstellung noch vollständiger als in dem gewöhnlichen Vortrag der Rechtfertigungslehre. Andererseits ebendaher ist diese unscheinbare Aenderung oder Fortbildung der Lehre doch nicht ohne sehr große Bedeutung. Die hergebrachte Lehrform verwerthet die vollbrachte Versöhnung durch Christus, die Gott wohlgefällig aufgenommen, für den wirklichen Heilsproceß nur unvollständig, indem sie nicht sagt, daß der Glaube die Vergebung als im Herzen Gottes durch Christus schon geschehene zu ergreifen habe. Es ist ein Anderes ob gelehrt wird, das Evangelium lehre: Gott werde in seinem Herzen vergeben, wenn wir die Leistung von Buße und Glauben werden vollbracht haben, oder ob das Evangelium uns einen durch Christus schon mit der Sünderwelt versöhnten Gott verkündigt. Im letzteren Fall weiß der Glaube, daß er die schon bereite Gabe nur zu nehmen hat, um sie als eigen zu besitzen. „Glaubst du, so hast du“. Im andern Fall dagegen weiß der Glaube nicht, wann er Gott als wirklich versöhnt mit dem Sünder ansehen darf, denn der Zweifel, ob die Buße und der Glaube echt und genügend vorhanden sei, behält da immer noch Raum, also auch die Ungewißheit über das Heil, und alle Kautelen, durch welche das Verdienst von Buße und Glaube, ihre Ursächlichkeit in Bezug auf Gottes Verzeihung um Christi willen soll fern gehalten werden, hindern

3. Der Glaube an die frohe Botschaft und die Heilsgewißheit.

Wir haben die zuvorkommende, von menschlichem Thun unabhängige Art der vergebenden Gnade Gottes betrachtet. Sie schenkt unverdient, umsonst. Aber hiermit ist der **Glaube** nicht entbehrlich, sondern es ist ihm jetzt mit seinem Object seine Direction gegeben und mit gleichem

---

nicht, daß nicht immer wieder arminianische oder methodistische Verdunkelungen der freien, zuvorkommenden Huld Gottes sich einschleichen. Wie aber durch die oben vertretene Lehrweise dem Glauben erst sein klares, festes Object gegeben ist, an das er sich zu halten hat, so erhält durch sie auch die göttliche Vergebung erst ihre sichere Stelle für unser Bewußtsein, die ihr fehlt, wenn erst nach Buße und Glauben von Gottes vorhandener Verzeihung soll die Rede sein, und der Heilsproceß, der Wechselverkehr göttlicher und menschlicher Action erhält dadurch erst die sichere Grundlage und das Gesetz ihres Fortschreitens. Auch das verdient beachtet zu werden, daß bei der vorgetragenen Lehrweise die Eifersucht gegen den ethischen Charakter der menschlichen Actionen im Heilsproceß hinfällig und thöricht wird, weil Alles auf die Zuvorkommenheit der göttlich vergebenden Huld gebaut wird, woran sich positiv der Gewinn schließt, daß diese hellste Offenbarung der lauteren, zuvorkommenden Liebe Gottes die brennende Kohle ist, welche in dem Sünder die Schaam erweckt, ja die Flamme dankbarer Liebe anzündet (s. u.), so daß auch der innige Zusammenhang der Heiligung mit der Rechtfertigung dadurch in ein helleres Licht tritt. Verhält es sich nun aber so, so darf man sich billig wundern, wie K. Schwarz (Zur Geschichte der neuesten Theologie, A. 4. 1869. S. 381 ff.) bei seiner eingehenden Besprechung des Kieler Vortrags sagen konnte: es sei in demselben keine Spur einer Fortbildung des Dogma im Interesse der Bedürfnisse der Gegenwart zu erkennen. Schwarz hat entweder die evangelische Rechtfertigungslehre oder meine Lehrdarstellung nach ihrem Sinn nicht erfaßt. Die Fortbildung freilich, die er verlangt, wäre nichts Anderes als eine Auflösung des Dogma. Es fehlt seiner Ansicht das Bewußtsein von dem Ernst der Sünde und Schuld, daher auch von der Nothwendigkeit und dem Werth der Leistung Christi, von dem Gute des Friedensstandes mit Gott, an dessen Stelle er die principielle Heiligung oder Liebe setzen will. Für das reine Empfangen des Heils (das doch auch eine Activität ist, freilich keine productive Liebe) bleibt ihm keine Stelle (S. 382), weil er Gott und den Menschen nicht klar auseinander hält, was am richtigsten durch Voranstellung der zuvorkommenden göttlichen Darbietung des vorhandenen Heils an den noch heillosen Menschen geschieht. Damit erst wird ein wirklicher, lebensvoller Proceß des Heils möglich, nicht aber dadurch, daß um des natürlichen, edeln, göttlichen Wesens des Menschen willen Alles auf eine immanente Entwickelung des Menschen reducirt, für Gottes im Wechselverkehr eingreifende Thätigkeit aber kein Raum gelassen wird. Es ist natürlich, daß Schwarz auch die Rechtfertigung nicht vollendet setzen kann, sondern mit der katholischen Kirche und mit Hengstenberg sie (nicht bloß ihre Aneignung, ihren Besitz) von den Fortschritten der Heiligung abhängig macht. Er sagt sogar S. 389: „Hengstenberg's Aufsatz über den Brief Jacobi sei das Werthvollste, was er geschrieben“. (1883.)

Ernste ist er jetzt als das einzige Mittel zu betonen, die rechtfertigende Gnade persönlich zu eigen zu erhalten und zu genießen. Gott hat zwar nicht auf unsern Glauben oder gar unsere Liebe gewartet mit Sendung seines Sohnes und dieser ist, da wir noch Sünder waren, für uns gestorben. Es ist auch nicht die Vollkommenheit unserer Buße oder unseres Glaubens, die uns die Rechtfertigung zuwendet, sonst kämen wir auf Erden nie zum Genuß des Friedens und der Versöhnung, da Buße und Glaube in täglicher Uebung wachsen müssen. Aber solche zuvorkommende Liebe des Vaters, solch heiliges Opfer des Sohnes, wovon die evangelische Botschaft meldet, ist nicht eine todte Notiz, sondern wirbt um unsern Beifall, und fesselt die Zustimmung, ja wendet sich an das sittliche Vertrauen der Person und nimmt dasselbe für sich in Anspruch, nicht zwingend, aber mahnend, lockend, zur Entscheidung treibend. Für freche, stolze Geister, die voll sind von Gedanken selbstgerechter Zufriedenheit, ist das Gut, um das es sich uns hier handelt, gar nicht da: denn wer keine Schuld anerkennt, der kann, wie gesagt, auch keine Begnadigung wollen. Sie können daher dieses Gut auch nicht an sich reißen wie einen Raub, sondern, obwohl es an sich auch ihnen gilt, entgeht, entzieht es sich ihnen, bis die geistige Hand sich öffnet, die es ergreifen und aneignen kann. Aber auch die Verzagtheit ließe nicht zum Ziele kommen, die im hellen oder dunkeln Bewußtsein der Schuld festhielte an zweifelnden, finsteren, gegen Gott mißtrauischen und argwöhnischen Gedanken. Derjenige vielmehr erreicht das Ziel, der sowohl dem Trotz als der Verzagtheit des natürlichen Herzens widerstehend zur Selbsterkenntniß, also auch Erkenntniß der Sünde, und zum Verlangen nicht bloß nach Straflosigkeit, sondern nach Tilgung der Schuld gelangt, aber auch durch die freundliche Entbietung Gottes und den Gruß des Vaters im Evangelium sich zum vertrauenden Ergreifen des Heiles ermuntern läßt, damit er es habe für sich, persönlich und bewußt, und der erhält es, der diesem Heil eine wenn auch schwache, ja zitternde Hand entgegenstreckt und es für wahr annehmen und festhalten will, daß Gott den Sünder rechtfertige. Röm. 4, 5. Solcher kindlich vertrauende Glaube des Einzelnen ist nun nach evangelischer Lehre die Macht, ein ganz neues Selbstbewußtsein zu schaffen, das Gewissen aufzurichten, und es ist nicht anders, als wie wenn der Gläubige ein ganz neues

Dasein beginnen dürfte; nichts Vergangenes, nichts Künftiges kann ihm schaden.

Aber da stehen nun Viele verwundert still und fragen: Sollte denn solche Entbietung, daß Gott in seinem Herzen vergeben habe um Christi willen, wenn sie geglaubt wird, solch große Dinge thun können? Was in Gottes Herzen vorgeht, das geht ja außer uns vor, wie kann das uns ändern oder uns zu Gute kommen? Die Rechtfertigung sei ja nach evangelischer Lehre nur ein forenser (gerichtlicher) oder declaratorischer Act, nur ein göttlicher Urtheilsspruch, daß die Sünden vergeben seien. Aber darin sei ja, wenn es auch geglaubt werde, nichts Schöpferisches enthalten und kaum eine positive Realität zu erblicken. Vielmehr aber bedürfe es vor allem einer Aenderung in der sittlichen Beschaffenheit des Menschen, in seinem Innern; sei er dann gebessert durch Gottes Geist, durch eingegossene Gnade, die ja weit mehr als Zurechnung sei, dann ergebe sich die Rechtfertigung von selber, sie sei dann die natürliche Frucht der Heiligung. Hier ist zugleich der Ort, wo die römisch-katholische Doctrin unsern Lehrbegriff, der ihr sonst zu innerlich ist, der Aeußerlichkeit beschuldigt. [1]

Wir antworten hierauf: In der Rechtfertigung handelt es sich nicht um etwas Aeußerliches, auch nicht um einzelne Werke Gottes, sondern darum wie Gott uns gesinnt ist, was sein Urtheil, seine Gedanken über uns, unsere ganze Person sind: und das zu wissen ist für den Frommen das Allerwichtigste, wie Allumfassende und Entscheidende. Wir müssen aber auch in Beziehung auf das Declaratorische in dem Werke der Rechtfertigung Folgendes erwägen. Es ist nicht an dem, daß nur ein sogenanntes wirksames, auf schöpferische Hervorbringung (Production) gerichtetes Handeln in dem sittlichen Universum seine Stelle und Nothwendigkeit hätte. Auch dem darstellenden Handeln kommt sein Recht und seine Nothwendigkeit zu. Das ist eine seit Schleiermacher gewonnene fruchtbare Erkenntniß. Um sie fruchtbar auch für unsern Fall zu machen, können wir von einem Bilde ausgehen, daß kaum bloße Analogie ist, sondern unmittelbar zur Sache führt. Das Grüßen unter den Menschen ist ein darstellendes Handeln. Allerdings oft genug wird

[1] Auch Schwarz a. a. O. S. 381 ff. erhebt gegen die evangelische Rechtfertigungslehre den Vorwurf der Aeußerlichkeit. (1883.)

es als leere Form gegeben oder genommen, während an sich ein Gruß etwas so bedeutungsvolles sein kann. Zur leeren Form wird er bei dem, der ihn gibt, wenn dem Gruß die innere Wahrheit fehlt, die Gesinnung, deren Ausdruck er sein soll. Für den Empfangenden aber wird er leere Form, wenn ihm das Vertrauen oder der Glaube fehlt, daß der Gruß innere Wahrheit hat, Ausdruck freundlicher, wohlwollender Gesinnung ist. Und doch wie erquickend kann schon ein menschlicher Gruß sein, z. B. von einer verloren geglaubten theuren Persönlichkeit. Oder wenn nach langer Spannung und Entzweiung ein früher naher Freund das Schweigen bricht und der erste Gruß von seinen Lippen wieder an das Ohr dringt, ist das nur etwas Aeußerliches, Unreales, Unkräftiges? Nein, solch ein Gruß ist Wiederaufnahme der ganzen Person in den Friedensstand, und wird der Gruß aufgenommen mit dem Vertrauen in seine innere Wahrheit, so gestaltet sich das ganze Verhältniß fortan friedevoll und harmonisch um. So haben wir denn noch viel mehr die Erklärung und Verkündigung der göttlichen Vergebung der Sünden, die Gott durch Wort und Sacrament hinausgehen läßt in alle Welt, und keineswegs bloß in sich hinein spricht, anzusehen als einen Liebesgruß göttlicher Majestät selber — (denn Gott ist ein lebendiger Gott, in seinem Wort gegenwärtig) — an die aus dem Vaterhaus Entwichenen, durch Furcht, böses Gewissen und finstere Vorstellungen ihm Entfremdeten. In solchem Gottesgruß, sei er Einladung, sei er nach angenommener Einladung Bestätigung der verheißenen Huld, ist Realität: denn derselbe enthält Gottes Gedanken und Urtheil über die ganze Person, die er zu Gnaden annimmt. Darum sagt Luther: „Ergreife ich Gottes Gedanken von mir um Christi willen und sein Urtheil, so macht solch sein Wort neu Herz und Gedanken in mir, die daran nicht zweifeln, sondern festhalten, darauf leben und sterben.“ Ergreifen wir die frohe Gottesbotschaft im Glauben, und in dem Evangelium nicht nur Unpersönliches, sondern Christum unsern einigen Mittler, nachdem wir von ihm ergriffen sind, so wird das Verhältniß, das Anfangs einseitig von Christo ausging und in ihm beruhte, zu einem wechselseitigen, zu einem Lebensverhältniß: und nun kann die Zeit kommen, wo auf Grund des Glaubens auch das Wissen von dem neuen Stande eintritt, die Gewißheit der Sündenvergebung und des Gnadenstandes, der Kindschaft mit Friede

und Freude im h. Geist, und mit der Gewißheit, daß in Christo die vollkommene Gottesoffenbarung, im Evangelium göttliche Kraft und göttliche Weisheit ist. Diese Gewißheit zu erstreben ist Christenpflicht; Zweifel an jener Gnade ist zu bekämpfen, nicht aber als Tugend, etwa als Demuth anzusehen. Durch diese Gewißheit erst wird das Herz fest und der Gang sicher. Sie ist zu schöpfen nicht aus der Stärke unseres Glaubens, nicht aus der Gegenwart seliger Gefühle, die wechseln können, sondern sie ist zu gewinnen durch tapferes Hinblicken auf Christus und sein Kreuz, statt auf sich selber, also durch vertrauendes Sichzusammenschließen mit ihm, unserm Haupt, der seinen Geist, den Geist der Kindschaft und des göttlichen Zeugnisses für diese in uns sendet.[1]

Doch es bleibt nun noch der wichtige letzte, vierte Punkt:

4. *Glaube und Liebe, Rechtfertigung und Heiligung nach ihrem Verhältnisse.*

zu besprechen. Wir können und wollen uns des Prüfsteins für die evangelische Lehre von Glauben und Rechtfertigung nicht entschlagen, der darin besteht, ob sie auch der Liebe, die des Gesetzes Erfüllung ist, dienen. Denn wir wissen sehr wohl, daß das Erste, die Sündenvergebung und Rechtfertigung, nicht das Letzte ist. Wir fühlen uns gebunden an das zielsetzende apostolische Wort Col. 1, 22 und Eph. 1, 4: „er hat euch versöhnet, auf daß er euch darstellete heilig, unsträflich, ohne Tadel vor ihm selbst, so ihr anders bleibet im Glauben gegründet." Droht nun aber nicht doch bei dem Gewicht, das uns auf den evangelischen Glauben fällt, eine Zurückstellung der Liebe? Kommt nicht die evangelische Rechtfertigung als freies Geschenk an Unwürdige, den Gesetzlosen zu Gute? Wie viel vernünftiger und naturgemäßer, sagt die römisch-katholische Kirche und mit ihr Manche unter uns, ist es doch, daß die Rechtfertigung die Frucht der Heiligung sei, der sich von selbst

[1] Die obige Darstellung läßt eine Lücke, welche von meiner Glaubenslehre auszufüllen versucht ist. Es ist nämlich die Thätigkeit Gottes zur Entstehung des Glaubens neben der zuvorkommenden Darbietung der schon vorhandenen Versöhnung Gottes mit uns nicht genug hervorgehoben, ebenso die Wirksamkeit Gottes zur Herbeiführung des bewußten Friedensstandes auch des Menschen mit Gott. Unser Besitz wird die Rechtfertigung erst durch die göttliche That, welche die Liebe Gottes (zu uns) in unser Herz ausgießt und uns so persönlich der göttlichen Huld gewiß macht. Damit erst haben wir das lebendige Ineinandergreifen des göttlichen und des menschlichen Factors in ihrer Ordnung. (1883.)

ergebende Lohn der Liebe, der Glaube also zu seinem Inhalt nicht die Botschaft habe: ihm seien aus Gnaden um Christi willen die Sünden erlassen, und Gott sehe den Gläubigen in Christo als gerecht an, sondern irgend ein Unbestimmteres und Allgemeineres.

Aber die evangelische Kirche darf auch hier ein gutes Gewissen haben. Sie zeigt, daß die Liebe nicht kann das Erste sein; sie zeigt zweitens, daß es zu reiner Liebe nur auf dem Wege der evangelischen Heilsordnung kommt, welche die Versöhnung mit Gott zur Grundlage und zum Ausgangspunkte nimmt.

Was das Erste betrifft: so sind wir nun einmal nicht in dem normalen Stand, wir sind in Sünde, Schuld und Verderben. Sittlicher Leichtsinn mag darüber wegsehen, dadurch wird es nicht besser, und freudige, lautere Liebe wächst nicht auf dem Boden der Selbsttäuschung und Unwahrheit. Aber sie wächst auch nicht aus dem Boden der Selbsterkenntniß für sich und guter Vorsätze. Zum Lieben kann man sich nicht zwingen. Die Selbsterkenntniß aber legt uns unter den Bann des Bewußtseins der Schuld und Strafwürdigkeit. Allein das ist der Stand, wo zwar gottesflüchtige und mißtrauische Furcht, innere Gottentfremdung mit knechtischem Sinn, aber nicht offen und kindlich zu Gott als Vater aufblickende und in freier Lust des Herzens ihm dienende Liebe ihre Stelle hat. Denn Furcht ist nicht in der Liebe. Wie soll es nun zur Liebe kommen können, die ohne solche Furcht ist? Nicht durch unheiliges Leugnen, Ignoriren, Verkleinern unserer Schuld und Sünde, sondern dadurch, daß wir in Gottes Ordnung eingehen, also erkennen und bejahen, daß wir vor Allem eines Versöhners bedürfen und der Vergebung. Das fordert die heilige Ordnung und Harmonie des Hauses Gottes. Wir dürfen uns nicht im Gnadenstande wissen, bevor wir die Botschaft von der göttlichen Vergebung und Begnadigung vernommen und angenommen haben. So erst ist der heiligen Rechtsordnung in dem Liebesreiche genügt.

Mithin ist für den bewußten, aufrichtigen Menschen der Glaube an den Versöhner, und die durch ihn erworbene Sündenvergebung das unerläßlich Erste: erst durch die empfangene Versöhnung wird das Hinderniß aller kindlichen Liebe, Leichtsinn und Trotz, wie Mißtrauen und Verzagtheit ausgetrieben.

Aber dieses zugegeben, hat nicht die römisch-katholische Lehre doch darin Recht gegen uns, daß der stärkste Impuls zur Heiligung, zum Wachsthum in der Liebe eben darin liege, „daß wir durch Liebe oder Lebensgerechtigkeit die Rechtfertigung erlangen?" Ist nicht ihre Besorgniß begründet, die evangelische Lehre führe zur Trägheit im Guten, weil sie den Preis gleichsam zum voraus ertheile in der Rechtfertigung, daher auch unter uns Einige sich zu halbirenden Concessionen verstanden haben, wornach die Rechtfertigung um Christi willen noch nicht ganz und vollkommen dem Glauben zu Gute komme, sondern erst der Liebe, und zwar nach dem Maaß ihrer Vollkommenheit, wobei freilich die vorige Frage wiederkehrt, wo die kindliche Liebe ohne Furcht herkommen soll, da halbe Vergebung keine ist und den Strafzustand fortdauern läßt.

Wir antworten: Gerade hier zeigt sich vielmehr die Stärke der evangelischen Lehre. Wo durch Lieben erst Rechtfertigung und Seligkeit will erworben werden, da gerade ist die Liebe nicht uneigennützig, lauter und rein. Die Liebe sucht nicht das Ihre, sondern was des Andern ist: aber will ich durch meine Liebeswerke erst meine Seligkeit und Rechtfertigung erwerben, so suche ich das Meine, das Eigene auch im Lieben. — Die wahre Liebe ist gottähnlich. Gottes Liebe aber liebt nicht, um für sich etwas zu empfangen, oder durch Liebe selig zu werden, sondern er liebt aus seiner Seligkeit heraus frei und lauter. So ist nun aber auch bei uns die reine Liebe nicht da möglich, wo durch Lieben die Rechtfertigung und Seligkeit erst will erworben oder verdient werden; sondern Möglichkeit und Kraft der Liebe hat erst der Glaube, welcher der Sündenvergebung und der darin enthaltenen Seligkeit schon theilhaft und froh ist. Dem Glauben ist es durch die Fülle des Heiles, das ihm geschenkt ist, durch den h. Geist gegeben, gleichfalls aus seiner Seligkeit heraus, oder in dankbarer Liebe zu Gott zu lieben. So zeigt sich, daß der evangelische Glaube nicht bloß die Hindernisse der Liebe, den Bann des bösen Gewissens, die geistliche Muthlosigkeit und Niedergeschlagenheit, wie den selbstgerechten Stolz entfernt, sondern daß diese Liebe selbst durch den Glauben angezündet wird. Denn das ist auf der menschlichen Seite der Fortgang des christlichen Heiles, daß die für uns Unwürdige leidende und sterbende Liebe des Gottessohnes mehr als der Hammer des Gesetzes das harte Herz erweichen, beschämen,

schmelzen kann, und das Herz ergibt sich darein um so williger und rückhaltloser, da diese beschämende Liebe zugleich erhebt. Denn sie ist suchende, rettende Liebe. Ist sie im Glauben erkannt und ergriffen, so beweist sie auch ihre Kraft, das welke Herz und Gewissen aufzurichten und zu erneuen; oder mit dem Apostel zu reden: die Liebe Gottes wird ausgegossen in unsere Herzen. Denn der Glaube ist das Empfangen der Liebe. Solches selige Kosten des göttlichen Liebeslebens und Liebesgeistes hat aber auch die Wirkung, die Flamme lauterer, gottähnlicher Liebe in unseren Herzen anzuzünden. Der Contrast zwischen der Großmuth der göttlichen Liebe und unserer Unwürdigkeit erzeugt den Abscheu gegen die Sünde, die von solcher Liebe abtrünnig machen konnte und Jesum getödtet hat. Wohlthaten, die Böses mit Gutem vergelten, wirken schon unter den Menschen wie feurige Kohlen auf dem Haupt, können Mißtrauen, Haß, Feindschaft verzehren und das Herz in Schaam und Dankbarkeit für Liebesgemeinschaft wieder erschließen. So ist auch in einem trotzigen und verzagten, verfinsterten menschlichen Herzen Gott gegenüber noch eine Springfeder, die der Geist Gottes in Bewegung setzen kann, das ist die Beschämung durch die selbstlose Großmuth des für uns sich opfernden Sohnes Gottes. Wäre er nur Mensch und nicht Gottes Sohn, so hätte er jene allumfassende göttliche Liebe nicht beweisen, so hätte aber auch sein Leiden und Sterben nicht seinen überwältigenden Eindruck machen können. Aber der Contrast solcher göttlichen Hoheit mit seiner Selbsterniedrigung bis zum Tod am Kreuz einer Sünderwelt zu Gute, zeigt uns erst recht die Freiheit, Lauterkeit und Majestät der sich opfernden Liebe, zeigt uns auf Golgatha das Heiligthum der Welt, das Himmel und Erde versöhnt in sich schließt und zu anbetender Bewunderung der Herrlichkeit des Liebeslebens hinreißt.

Darum ist hier der schöpferische Quellpunkt einer versöhnten im Gottesfrieden stehenden Welt, hervorgehend aus dem Tode der alten Welt, wenn dieser Tod ein geistiges Eingehen in Christi Tod war. Röm. 6, 1 ff.; Col. 2, 12. Hier ist der Quellpunkt der rechten Buße der Welt, derjenigen, die nicht bloß Schein ist, nur der Strafe entgehen oder Lohnes theilhaftig werden will, sondern der Buße, die aufrichtigen Sinnes die Sünde selber hassen, die Schuld getilgt, der Gerechtigkeit Gottes ihre Ehre gegeben wissen will durch Anerkennung

der Mitschuld an Christi Leiden. Hier ist aber auch der Quellpunkt eines neuen Lebens, des Liebeslebens der Welt. Denn wer diese Liebe geschaut und erfahren, der kann nicht anders, als ihr seine Huldigung darbringen, und sie als das Herrlichste preisen, was im Himmel und auf Erden ist. Und während wir zuvor im besten Fall mit unserem Tugendstreben es so weit brachten, daß wir in dem Zwiespalt zwischen Gesetz und Neigung dem Fleisch seinen Willen nicht ließen und es eindämmten, aber nicht wehren konnten, daß ungefragt und haufenweise sündige Gedanken, ungeordnete Begehrungen und Neigungen in uns aufstiegen und unser Inneres befleckten, noch weniger aber es dazu brachten, das Gesetz zu erfüllen nach seinem Sinn und Geist, d. i. in freier Lust und Freude, sondern wir uns nur zwangen, Werke des Gesetzes zu thun, die seelenlos sind ohne die Liebe und freie Lust: so ist dagegen durch den Glauben eine höhere Welt erschlossen, in der wir uns als Bürger wissen, und die Flamme einer höhern Liebe angezündet, vor der die Neigungen, Begehrungen und Gedanken des alten Menschen als niedrige, unwürdige erscheinen, allmählich ihren Reiz verlieren und immer mehr verschwinden. Denn so ist des Menschen Herz geartet: etwas muß es lieben, bis es stille steht. Darum liebt es das Niedrige im Gelüsten wenigstens und kann nicht anders, bis eine höhere Liebe in ihm angezündet ist.

So beantwortet das Evangelium und mit ihm die lutherische, ja die evangelische Kirche die große Frage: Wie es zur Liebe kommt? Das specifische Mittel, sie in Herzen wie die unsrigen, d. h. in Schuld und Sünde stehenden, aber noch erlösungsfähigen zu entzünden, ist die vollkommene Versöhnung Christi, die zwar ohne das Gesetz, aber nicht wider das Gesetz, sondern ihm gemäß geschah. Aber die Versöhnung nicht als ein nur objectives, allgemeines Gut, sondern als verwendet von Gott zur Darbietung der ganzen und vollkommenen Vergebung oder Rechtfertigung an den Einzelnen, der dann im Glauben Christum ergreifend sie angeeignet erhält, nun aber auch des Heiles froh in einen neuen Stand gesetzt ist, die Gotteskindschaft, womit für ihn ein neues, ja erst das rechte Leben beginnt. Ist gleich dieses nicht von stetem Gefühl der göttlichen Huld erfüllt, wie denn tägliche Selbstreinigung und Erneuerung Noth thut und zur Erhaltung des Gnaden-

standes gehört, so ist es doch von der unwandelbaren Treue der Vaters und der gewissen Ueberzeugung von ihr begleitet. Solche Glaubenszuversicht gibt getrosten Muth im Wirken und auch im Leiden, für die Gegenwart und Zukunft: sie bildet den bleibenden Lebensgrund der neuen Persönlichkeit, die nun wachsen kann, weil sie da ist. Sie ist da durch den Glauben. Es gilt ihr aber nun auch das Wort: Nun wir im Geiste sind, so lasset uns auch im Geiste wandeln!

II.

Haben wir nun aber das Wesen und die gute Begründung der evangelischen Rechtfertigungslehre uns vergegenwärtigt, so bleibt noch übrig, die Fruchtbarkeit dieser evangelischen Grundlehre, die, wie es einem Princip ziemt, einer vollen Samenkapsel vergleichbar ist, für Wissenschaft und Leben, besonders der Gegenwart zu sehen. Jedoch werde ich mich in Beziehung auf die Wissenschaft — nach dem schon Ausgeführten kurz fassen können.

Was die Wissenschaft im Allgemeinen angeht, so wollen wir zuerst fragen: ist es wohl Zufall, daß die protestantische Kirche es war, in deren Schooß wie Literatur und Wissenschaft überhaupt, so besonders die Philosophie ihre große neuere Geschichte gehabt hat, die sich nur mit der Zeit eines Platon und Aristoteles vergleichen läßt? Das wird Niemand sagen, der erwägt, daß die philosophische Grundfrage seit Kant, die Frage, wie Gewißheit des Erkennens, Einigung des denkenden Subjectes mit dem Object oder der Wahrheit möglich sei, nur der allgemeinere, philosophisch gewendete Ausdruck für die religiöse und theologische Grundfrage der evangelischen Kirche ist: Wie es zur Gewißheit von dem christlichen Heil und seiner Wahrheit komme? Zugleich aber ist das protestantische Princip, die Rechtfertigung durch den Glauben, in seiner Einigung mit der Schrift das Fundament einer von dem Wechsel der philosophischen Systeme unabhängigen, selbständig in sich ruhenden Theologie. Der Protestantismus hat das Fragen, Forschen, Prüfen entzündet; aber vor Allem lehrt er nach dem höchsten Gute fragen und forschen, nach dem, was unserer Seele Heil, Frieden und wahres Leben bringt, und für diese Fragen hat er auch die rechte

Antwort. Er kennt und weiset eine Weisheit von oben, Gottesgedanken, die That und Leben sind.

Es ist uns durch die Rechtfertigung aus dem Glauben ein lebendiger Gottesbegriff, der in die Zeit und die Bedürfnisse des Einzelnen eingeht, und die Lebensgemeinschaft mit unserem erhöheten, um uns in kräftiger Vertretung bei dem Vater sich kümmernden Haupte gesichert. Wir haben in ihr die Sicherung der göttlichen Rechtsordnung und des Gesetzes, wie der göttlichen Gnade. Wir gewinnen von ihr aus einen freien Ausblick rückwärts in die Geschichte der Menschheit und vorwärts: bei aller Anerkennung der zerstörenden Macht der Sünde und Schuld das Bewußtsein der Festigkeit des göttlichen Rathschlusses und Ganges, der Harmonie der Wege, und der Unerschütterlichkeit des Zieles Gottes, der die Einheit von Gerechtigkeit und Liebe, die in ihm ist, durch Christus auch in der Welt pflanzt. Und wir stehen in dieser Welt, durch die Rechtfertigung in den richtigen, creatürlichen Stand, in unser Centrum zurückversetzt, aus dem wir gewichen waren; der Zugang zum Himmel ist offen, die unmittelbare Gottesgemeinschaft ist hergestellt in dem Glauben: denn Gott war, ist in Christo unserm einigen Mittler, neben welchem wir keiner creatürlichen Mittlerschaft bedürfen. Christus aber ist und bleibt bei den Seinen bis an der Welt Ende; er ist gegenwärtig bei uns in seinem Worte und Sacrament, und durch das Band und Pfand, seinen h. Geist. An der Rechtfertigung durch den Glauben haben wir die wahre Basis der bewußten, in Gott freien Persönlichkeit, die ihres Glaubens froh und gewiß ist, über den gesetzlichen Standpunkt hinausgehoben den Trieb, zu wachsen in der Gottähnlichkeit, in sich trägt, aber auch den Quell der Kraft dazu wohl kennt. Der evangelische Glaube ist frei von Aberglauben und Unglauben. Autorität und Freiheit, diese Mächte, die außerhalb des Evangeliums auf allen Gebieten des Denkens und des Lebens im ungeschlichteten Streite liegen, sind in der gläubigen Persönlichkeit im innersten Centrum, der Religion, selig versöhnt und geeinigt, und die hier gefundene Einigung ist Vorbild, ja wirksames Ferment für Einigungen derselben Art auf allen Gebieten. Die ganze christliche Ethik hat ihr Fundament an der mit Gott versöhnten, gläubigen Persönlichkeit. Doch verweilen wir zuerst etwas bei der evangelischen Glaubenslehre.

Der Artikel von der Glaubensgerechtigkeit ist, wie die Reformatoren so oft hervorheben, nicht bloß ein Lehrsatz wie andere; die Apologie [1] nennt ihn — natürlich mit all dem, was er in sich schließt — „den höchsten, fürnehmsten Artikel der christlichen Lehre, also daß an ihm ganz viel gelegen ist, welcher auch zu klarem, richtigem Verstande der ganzen h. Schrift fürnehmlich dienet, und zu dem unaussprechlichen Schatz und dem wahren Erkenntniß allein den Weg weiset, auch in die ganze Bibel allein die Thür aufthut, ohne welchen Artikel auch kein arm Gewissen einen rechten, beständigen, gewissen Trost haben, oder die Reichthümer der Gnaden Christi erkennen mag." Luther aber sagt: [2] „Wo dieser einige Artikel rein auf dem Plan bleibet, so bleibet die Christenheit auch rein und fein einträchtig und ohne alle Rotten; wo er aber nicht rein bleibet, da ist's nicht müglich, daß man einigem Irrthumb oder Rottengeist wehren möge." „Und von diesem Artikel sagt Paulus insonderheit," fügt die Form. Conc. bei, „daß ein wenig Sauerteig den ganzen Teig versäure." Dazu kommt jenes Wort der Schmalkaldischen Artikel: [3] „Von diesem Artikel kann man nichts weichen noch nachgeben, es falle Himmel und Erden, oder was nicht bleiben will. — Und auf diesem Artikel stehet Alles, das wir wider den Papst, Teuffel und Welt leren und leben." — Aber tritt solche centrale Stellung dieses Artikels nicht andern Artikeln zu nahe, wie namentlich der Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, die von der Kirche der ersten sechs Jahrhunderte besonders sind ausgebildet worden? Müssen wir nicht sagen, unser Geschlecht, das so vielfach in Irrthum und Zweifel in diesen beiden Lehren gerathen ist, müsse zuerst wieder zum Glauben an sie gebracht werden, dann erst werde die Zeit wieder sein, die Rechtfertigung aus dem Glauben zu predigen? Der Hebräerbrief hat bei seinen Lesern, deren Manche an Christi über alle Engel erhabener Würde zweifelhaft geworden waren, anders verfahren. Sie hätten zwar nöthig, sagte er, daß ihnen wieder die Fundamente der christlichen Lehre vorgetragen würden, daß ihnen wieder Milch und nicht die feste, starke Speise des Wortes von der Gerechtigkeit (des Glaubens) gereicht würde:

[1] Christl. Concordie, Dresden 1580. S. 29. Hase S. 60.
[2] Opp. ed Jenens. V. 159 und Form. Conc. a. a. O. S. 276. ed. Hase S. 683.
[3] Christl. Conc. S. 137. Hase S. 305.

gleichwohl aber wolle er auf Hoffnung zur Vollkommenheit mit ihnen fahren. Und nun entwickelt er ihnen Christi Verdienst und Wohlthat, zeigt, daß wir, um im Gewissen gereinigt und versöhnt zu werden, einen Hohenpriester mußten haben, der höher als der Himmel ist, keinen Geringeren als den Sohn, der des Vaters Abglanz und das Ebenbild seines Wesens ist, und geht dann im eilften Kapitel wieder zum Glauben über. Die nun das annahmen, für die wurde durch die Erfahrung von Christi Wohlthat auch der Glaube an seine Gottessohnschaft wieder befestigt. Aehnlich nun dürfte es sich auch mit manchen Zweifeln an Christi Gottheit und an der Dreieinigkeit in der Gegenwart verhalten. Sie werden nicht überwunden werden durch ein autoritätsmäßiges Annehmen der Lehre der Kirche, oder der h. Schrift um der Autorität der Kirche willen. Tiefere Bedürfnisse der Gewißheit sind in unserem Geschlecht erwacht, als daß sie so äußerlich sich befriedigen ließen: ja bei Manchen ist das ein Grund des Zweifels, weil jene Lehren nicht genug in's Leben eingeführt werden, ich meine nicht in den Verstand und das Gedächtniß, sondern in die Welt der geistigen Erfahrung: zu dieser aber, in der alle Gotteswerke fruchtbar werden, weiset uns den königlichen Weg nichts Anderes, als die Rechtfertigung aus dem Glauben an Christus. Wer dieser ist theilhaftig geworden, dem ist die Lehre von Christus, dem Gottes- und Menschensohn, kein Anstoß mehr, sondern süß, nothwendig und fruchtbar. Wäre nicht Gott der Sohn selbst in Christo, des Vaters vollkommenes Ebenbild und Offenbarung, wäre er nur eine Kreatur, wenn auch eine noch so hohe, so könnten wir nicht, mit ihm verbunden mit Gott selbst verbunden, so könnte er nicht unser Mittler sein. Wiederum, im Glauben an ihn gehören wir nicht mehr zu Jenen, die sprechen: wir wissen auch nicht, ob ein h. Geist ist. Sondern, obwohl er der eingeborene Sohn Gottes und das Haupt der Gemeinde ist, so wissen doch auch wir uns seines Geistes theilhaft, als Kinder Gottes und Brüder des Erstgeborenen, als Glieder an seinem Leibe. Richtig sagt daher eine neuere treffliche Schrift (die Lehre der lutherischen Kirche von der Rechtfertigung des Menschen vor Gott allein durch den Glauben, in 27 Sätzen. Herausgegeben vom Verein evangelischer lutherischer Glaubensgenossen für innere Mission in Dresden): „Kein anderer Artikel, wie dieser, bringt des Vaters Gnade, des Sohnes

Verdienst und des h. Geistes Kraft dem armen Sünder durch den Glauben so tröstlich in's Herz, daß Gerechtigkeit, Friede und Freude darin wohne." Daß mit der evangelischen Lehre von der Rechtfertigung auch die rechte Lehre von der Sünde und Schuld, also auch vom Urstand, vom Gesetz und des Menschen Bestimmung gegeben sei, wird weniger bestritten.

Aber ist damit auch die Lehre von der Kirche gesichert? Die Rechtfertigung geht ja um des erforderten persönlichen Glaubens willen den Einzelnen, nicht aber Völker oder äußere Gemeinschaften an: ja die Lehre vom Glauben hat unwiderstehlich zur Unterscheidung zwischen wahren Gliedern der Kirche und zwischen Namenchristen geführt, und zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche.

Allein obwohl es sich in der Rechtfertigung zunächst um das Wohl des Einzelnen handelt, so ist doch, wie gezeigt, der Glaube die lebendige Wurzel der Liebe, oder des Gemeinschaftsgeistes; er begründet also nach dieser Seite die persönliche Tüchtigkeit für das kirchliche Leben im Austausch gegenseitigen Gebens und Nehmens.

Wir müssen aber hier noch einen Augenblick bei dem Verhältniß zwischen dem die Rechtfertigung aneignenden Glauben und den Kennzeichen der Kirche, den Gnadenmitteln, besonders auch den Sacramenten verweilen. Denn man hat neuerdings beide als Rivalen behandeln wollen und die Sacramentenlehre an die Stelle zu setzen vorgeschlagen, die bisher in der evangelischen Kirche dem Glauben mit der Rechtfertigung zukam. Aber sie sind nicht Rivalen, sondern gehören zusammen, wie Mittel und Zweck. Man hat gesagt, die Betonung des Glaubens neige zum Subjectivismus, zur Willkühr; es sei Zeit, die centrale Stelle der Objectivität der Sacramente zuzuweisen, wobei sich noch die antireformatorische Neigung unter lutherischem Namen verspüren ließ, das Gnadenmittel des Wortes zurückzustellen. Aber die Entzweiung zwischen den zusammengehörigen Gnadenmitteln des Wortes und der Sacramente, oder zwischen beiden und dem Glauben ist ein unseliges, menschliches Scheiden Dessen, was Gott zu unserem Heile zusammengefügt hat. Der Glaube kommt aus der Predigt; das Wort, obwohl es eine leibliche Seite an sich hat, scheidet nicht von Gottes Gemeinschaft, sondern das Evangelium nimmt nur in dem sinnlichen Wort die Gestalt

an, durch die es der Menschheit geschichtlich nahe kommt. Ebenso in dem Sacrament, diesem sichtbaren Worte Gottes, bietet sich die Gnade dar, nur daß in dem Sacrament, dieser Einsetzung Christi, sein uns aufnehmender und segnender, ja sich selbst mittheilender Liebeswille bis an diese unsere einzelne Person heranreicht und im Unterschied von dem Worte, das über Alle gleich hingeht und Keinen mit Namen nennt, dem Einzelnen den neuen Namen gibt und bestätigt, der im Himmel angeschrieben ist. Nichts ist also der Richtung des evangelischen Glaubens auf persönliche Heilsgewißheit so entsprechend, als das Sacrament, das so recht auf die einzelne Person gerichtet, unser persönliches neues Leben begründet und ernährt. Wie sollte also der evangelische Glaube dazu kommen, das Sacrament gering zu schätzen, dessen Hauptstück, mit Luther zu reden, ist: „das für Euch vergossen", d. h. die Beziehung auf die einzelne Person, die dadurch zur Glaubensfreudigkeit und Vergewisserung der Sündenvergebung geführt werden soll? Aber auch das Sacrament, wie sollte es dazu kommen, den Glauben und die Glaubensgewißheit herabzudrücken, die doch sein Ziel und Zweck ist?

Doch es ist vornehmlich die Kindertaufe, der man durch die Zurückstellung des Glaubens hinter das Sacrament zu dienen meint. Buße und Glaube sind, sagt man, bei Unmündigen, denen das Selbstbewußtsein noch abgeht, im eigentlichen und gewöhnlichen Sinn nicht anzunehmen; so bleibe nur die Wahl: der Kindertaufe entweder keine reale Bedeutung zu lassen, was ihrer Verurtheilung und der Aufhebung der nationalen Gestalt des Christenthums gleichkäme; oder aber ihr eine Bedeutung und Wirkung als opus operatum ohne Buße und Glauben beizulegen. Man fährt fort: die sich häufenden Angriffe gegen die Kindertaufe lassen sich nicht abwehren, wenn es in der evangelischen Kirche bei dem Gewichte verbleibe, das man dem Glauben beizulegen gewohnt sei. Allein ich meine, wir können mit gutem Gewissen die Kindertaufe als die richtige Verwaltung der Taufe festhalten, ohne uns deshalb in eine Spannung gegen das evangelische Glaubensprincip zu begeben, die für den ganzen evangelischen Lehrorganismus destructiv und verhängnißvoll wäre und uns in das magische opus operatum zurückwärfe. Hier zeigt sich nemlich von neuer Seite die Fruchtbarkeit der evangelischen Lehre von der Sünden vergebenden in die Kindschaft auf-

nehmenden Gnade. Dieselbe ist nicht etwa nur bei der Kindertaufe, sondern, wie wir gesehen haben, nach ihrem Wesen überhaupt zuvorkommend und trägt die Kraft der Wiedergeburt in sich, die sich auswirkt nach ihrem inneren Gesetz, das zugleich die Entwicklungsgesetze des menschlichen Wesens in sich schließt. Diese Gnade wartet nicht auf unsere Würdigkeit, auch nicht auf unsern Glauben, um sich dem Menschen darzubieten, ja zuzuerkennen und zuzusprechen. Luther sagt im großen Katechismus: „Ob die Kinder Glauben haben, mögen die Gelehrten entscheiden“; nur daß nicht der Glaube das Sacrament macht, sondern aneignet. Das Sacrament bleibt in seiner Gültigkeit und Kraft, nicht nur für den Moment der äußeren Handlung, sondern bleibend. Hast du früher nicht geglaubt, so glaube jetzt an die in der Taufe dir zuerkannte, zuertheilte Gnade. Und von ihr bewahrt die Kirche stellvertretende Erinnerung. Der Liebesgruß Gottes an das Kind hat seine Realität und göttliche Wahrheit. Aber allerdings dem Ergriffensein von Christo muß das Ergreifen folgen zu seiner Zeit. Auch ein Königssohn, so lange er nicht weiß, was er ist, ist vom Kinde des Tagelöhners nicht wesentlich unterschieden. So weiß auch das Kind noch nicht von der Krone, die ihm als Angebinde beigelegt ist; es muß seinen Adel erst noch erkennen und wollen. Es muß das einseitige Verhältniß Christi zu ihm zu einem doppelseitigen, wechselseitigen im Glauben machen. Aber wiederum nicht das Wissen macht zum Königssohn, nicht der Glaube verdient sich die Krone. Sie ist um des Verhältnisses Christi zu ihm willen, in zuvorkommender, freier Liebe ihm beigelegt.

So stimmt die reine reformatorische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, so fern sie jedes subjective Verdienst, auch das des Glaubens, ausschließt durch den zuvorkommenden freien Character der Gnade (der gerade den Glauben hervorzulocken geeignet ist) auf's Beste mit der hohen Stellung zusammen, die allerdings dem Wort mit den Sacramenten gebührt, und das ist auch dadurch ausgedrückt von Alters her, daß das ganze evangelische Princip nicht der Glaube allein ist, noch Wort und Sacrament allein, sondern Glaube und Wort, Wort und Glaube, das sogenannte formale und materiale Princip der evangelischen Kirche, die beide auf's Innigste zusammengehören, so daß nur der Glaube gesund ist, der mit Wort und Sacrament sich zusammenschließt, und nur

die Lehre von Wort und Sacrament rein und evangelisch, die über dem Mittel das Ziel nicht vergißt, die Entstehung und das Wachsthum des lebendigen Glaubens.

Soll ich nun noch einen Blick auf die Bedeutung werfen, welche die evangelische Rechtfertigung für das Leben, zumal der Gegenwart, beansprucht, da möchte ich am liebsten nur lernen von denen, die nach mir reden werden. Ich beschränke mich daher auf einige, mir wichtig gewordene Punkte. In dem rechtfertigenden Glauben ist der Friede zwischen Gott und den Menschen, zwischen Erde und Himmel geschlossen. Was muß die nächste Frucht des Gottesfriedens sein? Friede auf Erden, auch unter den Menschen. So geflissentlich oft und beweglich hat der Herr Jesus in Parabeln und Lehrreden gebeten, ermahnt und unter Warnungen gefordert, Frieden zu halten, zu vergeben und wenn es auch 70 mal 7 mal wäre, lieber Unrecht zu leiden und es auf die Macht der siegenden, duldenden Liebe ankommen zu lassen, als Böses zu vergelten mit Bösem und Scheltwort mit Scheltwort. Thun wir das, thun wir es auch nur in der kirchlichen Gemeinschaft? auch in Gedanken, wie in Werken und Worten? Es ist ja wohl wahr, zum Frieden gehören Zwei, und der Apostel sagt nur: „so viel an Euch ist, so habt mit allen Menschen Frieden!“ Aber, wenn Alle, die im Glauben wollen gerechtfertigt sein, bedenken und nicht so schnell vergessen wollten, wie viel ihnen von Gott mußte vergeben werden, sie würden nicht so schnell sein, über Andere zu richten, sich über sie zu erheben, oder sie als ihre Schuldner zu würgen. Der Glaube, wo er wirklich Glaube an die erfahrene Begnadigung ist, macht demüthig, gleichgesinnt, freundlich. Er erbaut, wo Neid, Haß, Unversöhnlichkeit, Hochmuth und Selbstsucht war, so weit er reicht, das Reich der Liebe, denn er ist thätiger Glaube in der Liebe Gal. 5, 6. So in den allgemeinen, socialen Verhältnissen.

Aber hat nicht der Glaube durch seine Innerlichkeit und seine Richtung auf die Persönlichkeit etwas Enges und eine Geneigtheit, nach Außen sich abzuschließen, in Selbstgenügsamkeit oder um seines Heiles gewiß zu bleiben und durch Berührung nicht gestört zu werden, oder um nicht in Anfechtung zu fallen? Ist nicht der Glaube, dieses Persönlichste, dem Gemeingeiste zuwider, der das Leben und die Seele aller großen

Gemeinschaften ist? Ja, wenn der Glaube nur an sich denken kann, nur an seine Straflosigkeit und nicht an die Sühne und den Sieg der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe, also wenn er ohne wahre Buße und Schuldgefühl ist. Ja, wenn er in geistlichen Egoismus Christum nur für sich haben, nur zum Mittel für sich machen, nicht aber als Erlöser der Welt ansehen und seiner Ehre dienen will. Aber solcher Glaube ist nicht evangelischer Glaube; es hat in ihm der alte Mensch nur eine Maske vorgenommen, hinter der er fortlebt und sich versteckt, er hat aber noch keinen Tod erlitten durch den göttlichen Blick der reinen Liebe. Der evangelische Glaube, erschlossen für die Liebe Gottes und sie in sich aufnehmend, kann nicht anders, als den Liebesgeist pflegen und nähren in allen Gebieten nach ihrer Ordnung. Im Staate wirkt er als bürgerlicher Gemeinsinn und Gemeingeist und macht zu jedem guten Werk bereit. In Gott gegründet, hat er guten Muth und Hoffnung und nimmt es auf mit aller Feindschaft gegen das Gute. So leidsam und duldsam er ist in privaten Angelegenheiten, so tapfer und mannhaft tritt er ein für Recht und Gerechtigkeit, für die Unschuld und für das Gemeinwohl. So ist der Protestantismus ein „politisches Princip", ohne anderen Confessionen zu nahe zu treten. Er ist es auch, indem er die Persönlichkeit ausbildet und kräftigt und jeder Person nach ihrer Stellung eine geschärfte Verantwortlichkeit für das Gemeinwohl auferlegt.

Dieses Alles gilt aber auch und noch unmittelbarer von der Kirche. Erst auf dem Grunde des rechtfertigenden Glaubens kann eine höhere Kirchengestalt sich erbauen, die nicht bloß von Gewohnheit oder von instinctivem Gemeingeist oder von Gesetzeswesen, sondern von bewußter, freier Liebe getragen ist. Die Gläubigen sind ein priesterlich und königlich Volk, 1 Petr. 2, verbunden nicht nur durch äußere Satzungen und Ceremonien, sondern innerlich durch den Geist Christi. Darum, wo ein Glied leidet, da leiden alle Glieder mit, und wo ein Glied wird herrlich gehalten, da freuen sich alle Glieder mit. Der Glaube ist frei von dem separatistischen Dünkel, der zu Andern spricht: „ich bedarf dein nicht", der evangelischen Brüdern und Jüngern Christi die Liebesgemeinschaft versagt, sei es in Hochmuth, Selbstzufriedenheit, Verkleinerungssucht, oder in feiger Furcht, das eigne Gute in dem Gemeinschaftsverkehr

einzubüßen, statt sich des erweiterten Schauplatzes für dessen Wirksamkeit zu freuen. Wer der Rechtfertigung aus dem Glauben durch Erfahrung froh und sicher geworden ist und weiß, was er an ihr hat, was damit für die Menschheit gegeben ist: der kann nicht anders, als mit all den Evangelischen und den Gemeinschaften, die gleicher Erkenntniß theilhaft geworden sind, welches Stammes und welcher Nation sie seien, sich in Liebe verbunden wissen; der freut sich, daß es Eine große evangelische Christenheit auf dieser Erde gibt, als Zeugin dieser Wahrheit, die eine vereinte Aufgabe hat für die Welt, die die Versöhnung noch nicht hat, in und außer der Christenheit. Trotzdem, daß der Gläubige seine Lection treibt an seinem Ort und in der ihm von Gott gewiesenen Weise, weiß er, daß die evangelische Christenheit ein Gemeinwerk hat, das er nicht durch Dünkel des Herzens, durch Zwietrachtsäen, durch Versagen der stetigen Gemeinschaft des Gebetes und der thätigen Liebe, stören oder lähmen kann, ohne in sein eigenes Leben Unsegen hineinzutragen, weil er die große Zeit und ihre Aufgaben, die Heimsuchung Gottes nicht hat erkennen wollen.

Die evangelische Kirche in allen, zumal deutschen Landen geht einer neuen Gestalt entgegen. Das alte Band zwischen Staat und Kirche ist gelockert und wird es vielleicht noch immer mehr werden. Der Staat geht seine Bahnen, wie sie durch die religiöse und confessionelle Mischung seiner Bürger ihm vorgezeichnet sind. Die Kirche, wolle sie, oder wolle sie nicht, muß sich darauf einrichten. Wohl ihr, wenn sie, wie es dem Christen ziemt, was als Verlust und Uebel zunächst erscheint, in Gewinn zu wandeln vermag. Sie muß, um als geschichtliche Macht sich zu behaupten, sich in die angemessene Verfassung setzen, sie muß sich mit dem Gewande einer entsprechenden kirchlichen Verfassung umgeben. Das kann sie sich zu einem Gewinne machen, wenn sie ihre Kraft in verdoppelter Anstrengung darauf concentrirt, das Glaubensprincip, dies Fundament des allgemeinen Priesterthums der Christen, immermehr unter ihren Gliedern zu einer Wahrheit zu machen. Wir wollen zwar nicht so sanguinisch sein, um eine Volkskirche aus lauter Gläubigen oder gar Heiligen zu hoffen. Wir wissen mit unsern Bekenntnissen zwischen der Kirche im engern Sinn, zu der nur wahrhaft Gläubige gehören, und im weitern (Ecclesia large dicta) zu unterscheiden: wir

wissen, daß die letztere großentheils nur Vorhalle und Pflanzstätte ist, in der auch gesetzliche Anstalten ihre Stelle haben, nur daß nie der Leuchter des Evangeliums, der für jeden das Ziel zeigt, unter den Scheffel gestellt werde. Aber die evangelische Kirche kann trotz dessen in guter Hoffnung ihren normalen, sicheren Gang und ihr gesundes Wachsthum behaupten, wenn ihr nur jederzeit hinreichende wahrhaft geistliche Persönlichkeiten zuwachsen in allen Kreisen. Auch in anderen Gemeinschaften, wie z. B. im Staate, sind ja nie alle Glieder gleich sehr vom Gemeingeiste beseelt; in Wenigeren concentrirt sich die eigentliche Trägerschaft der staatlichen Idee, aber Einrichtungen sind möglich, durch welche die Bewegung, Bildung und Lenkung der Masse seitens Derer begünstigt wird, welche die eigentliche Seele des Gemeinwesens bilden. Aehnlich nun verhält es sich mit der Kirche im weitern Sinn. Die bewußten, gläubigen Persönlichkeiten in ihr, obwohl sie durch keine menschliche Kunst sicher können oder sollen ausgesondert und namhaft gemacht werden, bilden ihr Salz, ihr Ferment und sind die eigentliche Seele. Auf ihre Mehrung und Stärkung muß es daher ankommen, wenn die Kirche den neuen Aufgaben gewachsen sein soll. Wir haben hineingeblickt in die Werkstätte, in der solche frieden- und liebereiche, in Gott freie, muthige und geschäftige Persönlichkeiten gebildet werden: es ist die Glaubensgerechtigkeit, die durch Wort und Sacrament der h. Geist schenkt. Darum will ich schließen mit einem Blick auf das nachwachsende Geschlecht, und die geordnete, evangelisch einzurichtende Einwirkung auf dasselbe. Tritt unsere Jugend in das Alter, in welchem schon nach physischem Gesetz die Blüthe des Leibes und der Seele sich zu erschließen beginnt, so ist gleichfalls nach allgemein menschlichem Gesetz eine regere Empfänglichkeit für alles Ideale und Höhere, ein Sicherschließen auch des persönlichen religiösen Zuges die herrliche Begleitung dieser Entwicklungsstufe. Da ist es also angezeigt und von höchster Wichtigkeit, der erblühenden Jugend in diesem Frühling die Richtung zum Höchsten, zum evangelischen Ziele zu geben. Das natürliche Selbstbewußtsein sucht und findet eher von selbst seine Reife und doch mehren wir unabläßig die Mittel der Bildung und des Unterrichts für sie. Es kommt Alles darauf an, daß auch die Kirche ihre Aufgaben richtig und echt evangelisch auffasse. Sie thut es, wenn sie (wofür wieder der sel. Harms

ein leuchtendes Vorbild war) die Gunst dieser gehobenen, idealen Jugendzeit dazu verwendet, daß in ihr die bewußte, christliche Persönlichkeit ansetze, eine persönliche Gemeinschaft mit dem Herrn und ein bewußter Antheil an dem christlichen Heil in der heranwachsenden Jugend sich bilde. Das muß das Werk sein, das die Konfirmation durch Unterricht und religiöse Einwirkung erstrebt, und das von dem h. Mahle, wozu sie den Uebergang bildet, seine Krönung erwartet. Daraus ergeben sich aber auch wichtige Winke für die Zeit der Konfirmation und die religiöse und lehrhafte Fortbildung, ferner für die angemessene Beschäftigung der gereifteren Jugend z. B. in Sonntagsschulen, in denen sie nicht bloß empfangend, sondern schon auch sich übend und gebend verkehren können, in Betheiligung der Jünglinge und Jungfrauen an den Werken der inneren und äußeren Mission. So häufig verflüchtigt sich wieder und verduftet der bessere Geist, der in dieser Jugendzeit erweckt war. Er wird Bestand gewinnen und die Blüthen werden nicht taub bleiben, wenn die Liebesgedanken, die zumal in unserer Zeit Gottes Geist in das Herz der Kirche niedergelegt und wieder in Bewegung gesetzt hat, rechtzeitig befruchtend in die Blüthen fallen, damit sie Früchte ansetzen für das zeitliche und ewige Leben.

IV.

Ueber die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes, mit besonderer Beziehung auf das gegenseitige Verhältniß zwischen Gottes übergeschichtlichem und geschichtlichem Leben.[1]

Einleitung.

Die griechische Culturwelt, selbst da sie in der höchsten Blüthe stand, trug, wie sich besonders sprechend in ihrer Prometheussage ausdrückt, im tiefen Innern das Bewußtsein, zu ihrem Besitz und Reichthum, so zu sagen auf nicht legitimem Wege, nämlich durch einen Raub am Göttlichen, oder auf Kosten desselben gelangt zu sein, was sich in anderer Form auch in der Erinnerung eines Bruches mit einer früheren Religion ausspricht, der gleichfalls an Prometheus' Namen sich knüpft.[2]

---

[1] Die nachfolgenden drei Abhandlungen erschienen zuerst in den Jahrb. f. deutsche Theologie 1856. I, 2. 1857. II, 3. 1858, 4.

[2] Vgl. Preller, Griech. Mythologie, Leipzig 1854. I, 61—69. 128. II, 152. Schömann, des Aeschylos gefesselter Prometheus, Greifsw. 1844. Schelling, Einl. in d. Philos. d. Mythol. 1856, S. 481 ff. Nägelsbach, die nachhomerische Theologie des griech. Volksglaubens, Nürnberg 1857, S. 144. 98. 99. Aeschylos, Prometheus ed. Schömann v. 166 ff. 955. 231 ff. 437—508. Preller a. a. O. S. 62: „Prometheus (sonst dem Hephästos sehr nahe verwandt) hat die besondere Bedeutung des Vertreters der menschlichen Bildung bekommen, sofern sie die Natur überwältigt und zum Widerspruch wider die Gottheit reizt; jener prometheischen Erfindsamkeit des menschlichen Geschlechts, vermöge welcher dasselbe in alle Winkel der Natur eindringt und alle Kräfte der Natur sich dienstbar macht, wie dieses Sophokl. Antig. 332 ff.

Die herrliche, schöne hellenische Welt weiß sich nicht unter der segnenden Huld der alten Götter in das Dasein getreten, sondern theilweise selbst von der Ungunst der neuen Götter gedrückt, deren Oberhaupt vielmehr als eifersüchtig auf die Kraft des emancipirten Menschengeistes von dem Geist vorgestellt war, — oder vielmehr von den verklagenden und doch sich entschuldigenden Gedanken des bösen Gewissens. So mischte sich bei den Hellenen in den Genuß der heitern Gegenwart ein Vorgefühl von ihrer Vergänglichkeit, in welche auch die Herrschaft der selbstgeschaffenen Götterwelt des Olymps werde hineingezogen werden. Ja es schlich sich, trotz der schönen Oberfläche eines freien gehobenen Daseins, in's Innerste das Bewußtsein einer Unfreiheit und Unseligkeit ein, und man darf sagen: Der Geist des Hellenenvolks legt in dieser Sage eine Confession oder Beichte ab: er bekennt sich zugleich als einen Gefesselten und Freien, — man weiß nicht, welches von beiden überwiegt. Er zweifelt am Rechte seiner Götter; er zweifelt aber nicht minder auch an dem ewigen Rechte seines freien Aufschwunges in Staat, Kunst, Wissenschaft und an der Dauer seiner Werke. Daß die neue Stufe seines geistigen Lebens nicht von der alten Stufe seines Gottesglaubens gesegnet und eingeweiht ist, auch ebendaher nicht eine Fortbildung dauernder Art in der Gotteserkenntniß gebracht hat, sondern eine größere Entfernung von dem Göttlichen, das ist der Grund des tiefen Risses, den die tieferen hellenischen Gemüther wie ein Aeschylos ahnen und aussprechen.

so wunderschön ausführt und jenes unermüdlichen Triebes und Durstes nach Wahrheit und allen Tiefen der Gottheit, welche zuletzt so leicht zu Trotz und Widerspruch führt. Und so erscheint denn in dieser Mythe nicht allein die edle Gabe des Prometheus, das Feuer als Raub an der Gottheit, sondern auch sein eigenes Tichten und Trachten ist wesentlich Widerspruch und Schlauheit, und Zeus muß ihn — bestrafen, weil er es im Rathe dem Zeus gleichthun wollte." Nägelsbach S. 99: „Nach Aeschylos hat nicht Zeus, sondern Prometheus den Göttern die τιμάς geordnet, seinen Rathschlägen folgsam, stürzt Zeus den besiegten Kronos in den Tartarus; er wendet sich mit seiner Mutter Gaia den neuen Göttern zu, er bestimmt und regelt die Wirkungskreise und Ehrenrechte der neuen Götter. Dies Alles thut wesentlich der zum Bewußtsein seiner selbst gekommene, in seiner Ganzheit als eine Urmacht göttlich gedachte Menschengeist. Dieser ist, wie jetzt wohl allgemein erkannt wird, in Prometheus zur Person geworden. Im Mythus vom — Sieg des neuen Göttergeschlechts durch wesentliche Mitwirkung des Prometheus ist mithin für den Griechen die Vorstellung ausgedrückt vom Untergang eines Götter- und folglich Cultussystems und von der im Menschengeist vorgegangenen Schöpfung und Anerkennung eines neuen."

Es trägt auch diese unsere vielbewegte und unruhige, kühn vorwärts dringende und doch wieder matte, stürmische und verzagte Zeit etwas Prometheisches an sich. Sie ist auch ein lebendiger Widerspruch, in welchem ein gesteigertes Freiheitsgefühl mit den unzerreißbaren Fesseln eines tiefen Unbehagens, innerer Oede und Unseligkeit des Herzens vereinigt ist. Daß es auch bei unsern großen Kulturfortschritten nicht ganz mit rechten Dingen zugegangen sei und zugehe, daß unsere Kultur Gott gegenüber kein ganz gutes Gewissen hat, davon ist gleichfalls die Ahnung wohl weiter verbreitet, als man denkt. Man hat die Gaben dieser Cultur nicht durch den Gottesglauben der Väter segnen und weihen, vielmehr das emancipirte Weltbewußtsein zu einer ganz unverhältnißmäßigen Stärke sich ausbilden lassen. Die eine der ererbten Formen (die deistische) der Gotteslehre in ihrer Abgezogenheit und reinen Geistigkeit beleidigt freilich den „gebildeten" Geist dieser Zeit nicht, aber bewegt ihn auch so wenig, daß es nur natürlich ist, wenn er in seinen neuesten Phasen sie ignorirt und einen näheren Gott in der Brust oder in der Natur sucht. Die andere lebensvolle, wie sie im schlichten Glauben der Christen stets gelebt hat, erscheint der Bildung dieser Zeit anstößig, unwürdig, ja kindisch durch ihren auf das Einzelnste sich erstreckenden Vorsehungsglauben, welcher Gott in Abhängigkeit von den Interessen der Welt und besonders von den Gebeten der Gläubigen setze.

Es ist dabei gar nicht immer ursprünglich, ja vielleicht in den seltensten Fällen, böser Wille im Spiel. Die Theologie trägt ihren Theil der Schuld mit, indem sie zu wenig diesen tiefsten Riß in unserem Volksleben zu heilen und eine klare, feste Gotteslehre zu gewinnen gesucht hat. Der Glaube bedarf dessen für seine Existenz freilich nicht, sondern nur für sein Gedeihen: wohl aber im höchsten Maß „die gebildete Welt", damit ihr der Anschließungspunct für den christlichen Glauben nicht in geistlicher Stumpfheit verloren gehe. Die jetzige Welt, im Großen überschaut, wird zwar den Stachel des an Gott mahnenden Gewissens nicht los, aber einerseits sieht sie sich außer Stande, die großen Resultate der menschlichen Cultur dem alten Gottesglauben zu opfern, andererseits nicht minder, neben und mit ihnen diesen Glauben zu behaupten. Was aber das traurige Ende solchen Zwiespalts im Innersten und Höchsten werden müßte, das kann uns die Uebersetzung

der Prometheussage in's Deutsche, die Faustsage, zeigen, selbst in der von ihrem großen Dichter versuchten Lösung, die doch sehr an das Schicksal jenes andern Titanen erinnert, der, nachdem ihm die Flügel geschmolzen waren, mit welchen er, wenn auch in stolzem Fluge ideale Höhen hatte erfliegen wollen, ein elendes Ende nimmt. Denn es ist wahr, Faust, als Colonistenhaupt und Bewältiger materieller Mächte des Meeres und des Landes, wird ein gemeinnütziger Mann; ja er erfüllt eine Seite der menschlichen Bestimmung. Der Mensch soll König der Erde werden. Allein wenn das Ersatz für den Glauben an Gott und an die Realität einer idealen Welt sein, wenn vielmehr der Mensch sich als den Gott der Erde fühlen und nichts Höheres über sich haben soll, das erst auch der Arbeit an der Materie ihren idealen Glanz und ihre höhere Bedeutung verleiht, so nimmt sich doch eine solche Gestalt weder wie ein Gott noch wie ein König, sondern wie ein Abgebrannter oder Schiffbrüchiger aus, der vergeblich den Rest seiner Habe für Wohlstand und seinen Bettlerstab für einen Scepter ausgibt.

Etwas Titanisches ist in dieser unserer Zeit; etwas titanisch Kühnes, ja Keckes, aber auch etwas titanisch Unseliges. Der Gottesglaube, wie er frühere Zeiten beseligte und leitete, ist Tausenden erschüttert, der Begriff des lebendigen Gottes zu einem Nebelbilde geworden, zu einer fremdartigen, wie ein Gespenst erschreckenden Gestalt; und schon tauchen, da einmal der Mensch nicht ohne einen Gott leben kann, die verschiedenen Formen der Vergötterung der Welt als Afterreligionen auf, um die leer gewordene Stätte des Glaubens mit Aberglauben auszufüllen, sei es an die Materie oder an die Menschheit oder an deren Werke, wie Staat, Kunst und Wissenschaft.

Während das in unserem Volke bis in seine tieferen Schichten hinab vor sich geht und die Fundamente nicht bloß eines christlichen, sondern eines menschlichen Daseins unterwühlt werden, finden doch viele Hunderte in den verschiedenen Stockwerken des Gebäudes, die von diesem Fundamente getragen werden, Zeit und Lust zum Streiten mit den Brüdern über die kleinsten feinsten Streitfragen der Confessionen; jenem Unterwühlungsprocesse aber zu steuern, der, wenn er zum Ziele käme, uns Alle in Trümmern begraben würde, regen sich verwunderlich wenige Hände auf dem Gebiete des Gedankens und der Wissenschaft.

Gewiß nun kann die Wissenschaft dieser in unserem Volke mächtig einreißenden Gefahr allein nicht steuern. Die Kirche hat ihre Anstrengungen, ihre Liebe und Sorge zu verdoppeln, thut es auch practisch theilweise eifrig, sei es unter dem Namen der inneren Mission, sei es anderweit. Aber es darf auch die Wissenschaft nicht feiern, wenn die Predigt der Kirche eine erleuchtete und dem Geist der Zeit gewachsene sein soll. Daß in dem Organismus unseres geistigen Volkslebens das Rad des speculativen Denkens, die Philosophie mit eingeschlossen, so wenig im Gange ist, das hat, zumal bei der geistigen Constitution unseres Volkes, das Ganze zu spüren.

Das erstarkte Weltbewußtsein, die hell erwachten Sinnen der gegenwärtigen Zeit haben, nachdem wir so lange in einem Idealismus gelebt, Hunger und Durst nach dem Realismus. Das ist an sich nicht zu tadeln, sondern zu loben. Wenn ferner die alte wissenschaftliche Gotteslehre nachweislich im Allgemeinen an dem Mangel eines Idealismus leiden sollte, der Gott in eine abstracte Höhe der Welt entrückt: so würde die theologische Gotteslehre dieser Zeit dann das leisten, was sie soll, wenn sie dazu beitrüge, für die Idee Gottes einen der Welt mächtigen Realismus zu vindiciren, der die ohnmächtigen abstracten Vorstellungen von Gott neu erfrischte und mit Geist und Leben erfüllte. Die Theologie thut wohl daran, in Erscheinungen wie Feuerbach und in dem jetzt sich verbreitenden Materialismus einen Rückschlag gegen einen Idealismus zu erkennen, wie er so lange geherrscht hat.

Aber doch wird andererseits das Wort „Realismus“ für sich so wenig als irgend eine andere Formel die Zaubermacht sein, die Wahrheit an sich zu fesseln. Die Neuheit des Bodens bedarf gar sehr der Bearbeitung; es werden auch da wieder in entgegengesetzter Richtung Verirrungen möglich sein.

Wir wollen im Nachfolgenden zunächst nur Ein Moment der Gotteslehre in nähere Erörterung nehmen. Jedoch ist es das Moment, auf welchem nach jetziger Lage der Sache der Schwerpunkt bei der wissenschaftlichen Gestaltung der Gotteslehre zu ruhen scheint. Dasselbe geht das religiöse Interesse auf das Allernächste an; und es concentriren sich darin so viele Fragen, daß eine befriedigende Antwort darauf als eine Vorbedingung für die erneute Feststellung und Geltung des lebendigen,

christlichen Gottesbegriffs in der „gebildeten Welt“ der Gegenwart angesehen werden kann.

Wir wollen die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes unter besonderer Beziehung auf das Verhältniß zwischen dem übergeschichtlichen und geschichtlichen Leben Gottes erörtern, ohne dabei, wie sich nach dem Gesagten von selbst versteht, auf Vollständigkeit Anspruch zu machen. Wenn wir dabei, und zwar zunächst in diesem Artikel, manchen Ansichten entgegentreten müssen, welche der herkömmlichen Lehre über die göttliche Unveränderlichkeit bedenkliche Sätze entgegenstellen, so ist, wie der spätere Verlauf dieser Abhandlung deutlich genug zeigen wird, die Meinung dabei keineswegs, daß jene herkömmliche Gotteslehre der Dogmatik unserer Kirche keiner reinigenden Fortbildung bedürfe;[1] wohl aber, daß es auf solche Verbesserungen ankomme, die sich wirklich als solche ausweisen können.

Es ist eine jetzt häufig zu hörende Rede, daß die Interessen der Philosophie und überhaupt der Wissenschaft an diesem Punkte den Interessen der Frömmigkeit entgegenlaufen. Wir werden diese Rede genau zu prüfen haben, da ein wesentlicher Conflict beider Mächte in der Gotteslehre, ja den Anfängen derselben sie für immer scheiden, aber auch beide für immer lähmen müßte.

In den letzten Jahrzehnten war es besonders die Idee der Persönlichkeit Gottes gewesen, womit sich die philosophische und theologische Gotteslehre beschäftigte. Die Einwendungen gegen sie hatten sich nicht bloß von Seiten einer Verwechselung des Begriffs der Persönlichkeit mit dem der Subjectivität oder gar der Individualität (die besonders bei dem älteren Fichte einflußreich war), sondern ebenso sehr und noch mehr von der Vorstellung aus ergeben, welche die neuere Philosophie nicht sowohl gemacht als übernommen hatte, daß nämlich der Grundbegriff göttlichen Wesens das unendliche Sein sei, das mit Unbegrenztheit als identisch, also gleichsam als das in's Unendliche Ausgedehnte genommen ward. Da nun Selbstbewußtsein nur durch Rückbeziehung auf sich selbst in bewußter Unterscheidung von Anderem möglich ist, so schien Gottes Persönlichkeit nur um den Preis einer Begrenztheit durch Anderes

[1] Vgl. vielmehr die Abhandlung I: Die deutsche Theologie und ihre Aufgaben in der Gegenwart, S. 28ff. Ehrenfeuchter, theologische Principienlehre, Jahrb. f. d. Theol. I, 1. S. 53f.

was nicht Gott ist, oder um das Opfer der Grundbestimmung des unendlichen, unbegrenzten göttlichen Seins erreichbar; umgekehrt Gottes Unendlichkeit nur um den Preis des Opfers seiner absoluten Persönlichkeit haltbar. Aus ähnlicher Ursache hatte schon Origenes dem göttlichen Bewußtsein zu lieb Gottes Unendlichkeit angezweifelt; Spinoza aber, der in dem Satze: Omnis determinatio est negatio das zu Grund liegende Axiom dieser Ansicht ausgesprochen, hatte umgekehrt der Unendlichkeit Gottes zu lieb seine Persönlichkeit geleugnet. Zu diesem Axiom ist trotz des Anlaufes Hegel's dawider die Schule factisch und wesentlich zurückgekehrt, so weit sie nicht (wie Gabler und die Männer der Rechten) den Geist, die absolute Vernunft und nicht das Sein oder die Welt als das absolut Erste, als das reale Prius setzte. Daher hat auch vielfach die neuere Philosophie, angeblich weil Persönlichkeit eine Unvollkommenheit und Begrenzung in Gottes Wesen hineintrüge, also im Interesse der Unendlichkeit und der Erhabenheit Gottes, die absolute Persönlichkeit Gottes selbst geleugnet, seine Unendlichkeit als eine alles Sein außer Gott ausschließende, mithin als eine vielmehr alles Sein in sich schließende vorgestellt und dagegen nur — hierin mit Hegel Eins — eine ewige Actualisirung Gottes in der sogenannten Welt, sein ewiges Subjectivwerden in den Geistern gelehrt. Diese Irrthümer sind überwunden durch die immer mehr sich verbreitende Erkenntniß, daß es darauf ankomme, den Begriff der wahren Unendlichkeit zu fassen, der intensiven statt der extensiven.[1] Während diese die diffuse wäre, bei der die

[1] Ich freue mich, diese Erkenntniß, daß Gott vor Allem als Intensum — mit Oetinger zu reden — nicht als ein Extensum, res extensa, zu denken sei, auch schon in einer populären Schrift anerkannt zu sehen: Weitbrecht, die christliche Glaubenslehre, zweiter Theil, 1855, S. 53: „Wir können die Persönlichkeit Gottes nicht anders retten, als durch die Vorstellung dieses Sichselbstfassens Gottes in seiner Größe, die nun zu etwas an Gott wird, während er selbst ein Intensum ist." Die Form dieser Darstellung hat freilich das Schiefe noch an sich, als ob doch eigentlich die (extensive) Größe als das Erste, Ursprüngliche in Gott zu denken wäre und nur durch eine Negation („Begrenzung") dieser es zur Persönlichkeit Gottes käme, während vielmehr, wenn man bildlich von einem Vor und Nach hier reden will, als das schlechthin Erste die intensive Größe Gottes zu bezeichnen ist. — Aber ferner wird es nicht genügen, diese mit Andern als Geist überhaupt oder als res cogitans zu bestimmen; sonst wird wieder die res extensa eine Coordination behaupten, die entweder dualistisch endet, oder aber in einem Monismus spiritualistischer oder materialistischer Art. Sondern vor dem Rückfall zu Spinoza wird, wie die Geschichte des Hegel'schen Systems zeigt, die Bewahrung nur darin liegen, daß der

Gedanken ausgehen, nicht in Bewunderung der Herrlichkeit des Gegenstandes, sondern um seiner absoluten Unbestimmtheit und Inhaltlosigkeit willen, ist die intensive Unendlichkeit die in sich und durch sich bestimmte, die Macht ihrer selbst wie aller Extension. So ist es kein Widerspruch, daß Gott intensiv unendlich und doch persönlich sei; seine Unendlichkeit ist nicht Bestimmungslosigkeit, sondern vielmehr unendliche Bestimmtheit, welche, auch auf das Denken und Wollen Gottes bezogen, unendliche Selbstbestimmung und Persönlichkeit ist.

Allerdings fordert der Begriff der Persönlichkeit Gottes eine Reflexion in ihn selbst als solchen, im Unterschied von allem Andern, das Sichabscheiden von dem, was nicht Gott, oder sein Nichtich, sei es mögliches oder wirkliches, ist. Nur damit hat Gott sich gedacht, daß er sich von

intensiv-absolute Geist bestimmter als ethischer Geist gedacht wird. Allerdings gehört zum Gottesbegriff auch die extensive Größe, die Macht, die Welt der unendlichen Kräfte und der göttlichen Lebensfülle, die Martensen treffend das Pleroma in Gott nennt. Aber diese Größe muß aus dem ethischen Wesen Gottes als der absoluten Realität Gottes abgeleitet, als ewig daraus hervorgehend und dadurch bestimmt gedacht werden. Die Liebe bedarf ein Eigenthum, das sie geben, darin sie sich darstellen, das sie beseelen und für ihre Selbstbethätigung verwenden kann, und das findet die absolute Liebe unmittelbar oder mittelbar nothwendig in sich selber. Davon hat Schleiermacher eine Ahnung, wenn er die Liebe das „Seele werden wollen der Vernunft“ nennt (Entw. eines Systems der Sittenlehre, herausgegeben von A. Schweizer, S. 364ff. § 303ff.). „Zum Seelewerden gehört aber eine Natur, in welcher die Vernunft Seele wird, und welche Leib werden will.“ In der Anwendung auf Gott — die Schleiermacher nicht macht (doch vgl. S. 366) — modificirt sich dieses so, daß die Natur ihm nicht von außen gegeben sein kann, sondern nur durch sich selbst, d. h. so, wie es dem Wesen der absoluten, ethisch gedachten Vernunft gemäß ist. Diese Lehre von einer Natur in Gott findet jetzt fast bei Allen, die mit diesen höchsten Problemen sich gründlicher beschäftigen, Anerkennung. So bei Martensen, Liebner, Schöberlein, Hamberger, Rocholl nach Oetinger's und J. Böhm's Vorgang; bei Frz. Baader, Molitor, Schelling; bei Rothe, Weisse, Chalybäus u. v. A. Der Hauptunterschied dabei ist nur der, daß die Einen diesem ewigen Proceß der Selbsthervorbringung des Organismus des göttlichen Lebens die selbstbewußte Liebe vorstehen lassen, während die Andern vielmehr Gottes Persönlichkeit und Liebe erst aus einem dunkeln Grunde hervorgehen lassen, ἐκ νυκτὸς θεὸν γεννῶντες, um mit Aristoteles zu reden, daher auch die Natur in Gott als Vermittelungspunkt für das absolute Selbstbewußtsein Gottes betrachten, welche die Ersteren vielmehr als Product der unmittelbarsten Selbstbethätigung des absoluten, ethischen Geistes ansehen. Diese Natur gehört zu Gottes Person im weitern Sinn; nämlich sie gehört zum Vollbegriffe Gottes als dessen, der nicht bloß muß in sich sein, sondern sich auch offenbaren kann, Mittel und Organ dafür in sich selbst findet.

Allem, was nicht Er ist, von allem Nichtich unterscheidet. — Hieran hat sich nun wieder der Einwurf geheftet, daß so Gott, wenn er persönlich gedacht werde, als durch das Nichtich oder die Welt begrenzt, verendlicht, die Welt aber als dualistisch, als außer Gott seiend erscheine. Aber das wäre nur der Fall, wenn dieses Nichtich, damit Gott sich von ihm unterscheide, ein ihm Gegebenes sein müßte, wenn es also nicht in ihm selbst, in der Intensität seiner Kraft sowohl sofern es ein von ihm Verschiedenes aussagt, als sofern es mit ihm in positivem Zusammenhang steht, begründet wäre. Vielmehr ist es aber ursprünglich in ihm als seinem Möglichkeitsgrunde beschlossen, so daß allerdings Gott, sich denkend und für sich selbst schlechthin durchsichtig, sich nothwendig auch als Möglichkeitsgrund einer Welt weiß. Auch das gehört zur scientia Dei necessaria. Aber in dieses die Welt als mögliche umfassende Sichwissen Gottes ist auch die Unterscheidung seiner selbst von der Welt mit eingeschlossen, seiner selbst, als des nicht bloß Möglichen, sondern Wirklichen, und zwar ewig durch sich selbst Seienden, während die Welt auch als wirkliche nur theilweis durch sich, primitiv aber ganz und gar durch Gott ist. Zur Genesis unseres Selbstbewußtseins muß eine unabhängig von uns vorhandene Welt durch ihre Sollicitation mitwirken, wiewohl sie auch bei uns dasselbe nicht producirt, sondern es ist That unser selbst. Dieser Sollicitation bedürfen wir, weil unser Wesen von der Art ist, nur mit Anderem zugleich gesetzt zu sein, und der Zusammenhang mit Anderem eine wesentliche Seite unseres eigenen Begriffs, also auch des vollständigen Selbstbewußtseins ausmacht. Wir sind nicht aus uns selbst, nicht causa nostri, haben nicht Aseität, aber Gott, der kraft seiner Aseität auch in dieser Hinsicht aus und durch sich selbst ist, vollzieht ewig sein Selbstbewußtsein, ohne dazu irgendwie eines Andern, einer realen Welt zu bedürfen. In diesen ewigen Vollzug seines absoluten Selbstbewußtseins ist das Nichtich nur als Mögliches eingeschlossen. Wir werden nicht einmal mit Rothe sagen dürfen, daß mit dem Acte des göttlichen Selbstbewußtseins auch ein reales Setzen des Nichtich als der Contraposition Gottes von selbst und gleichsam unwillkürlich verbunden sei, wie der Schatten dem Körper folgt:[1] denn vielmehr

[1] Christl. Ethik I, § 20, S. 89, A. 1. Die zweite Ausgabe hat das verbessert.

umgekehrt, seine absolute Schärfe und Bestimmtheit hat das göttliche Selbstbewußtsein gerade erst damit, daß es sich nicht bloß von irgend welchem Wirklichen, sondern von allem Möglichen, was nicht es ist, unterscheidet. Daher Günther'n hierin Recht zu geben sein wird, der im Proceß des ewigen göttlichen Selbstbewußtseins nur den Gedanken des möglichen Nichtich als mitklingend setzt.[1] Man könnte nun zwar

[1] Darin stimmen Beide wesentlich zusammen, daß dieses Nichtich von ihnen als Contraposition Gottes gedacht wird; nur daß Günther den Nichtichgedanken, der den drei positiven Factoren oder Ichgedanken Gottes, den „drei Personen" entsprechen und demgemäß dreifach sein soll, bloß zufällig verwirklicht, aber nothwendig gedacht werden läßt. Die Contraposition ist ihm diese: In Gott sei reale Gleichheit des Wesens (der Substanz), formale Ungleichheit „der Personen"; im Menschen, der Contraposition Gottes, sei auch Dreiheit und Einheit, aber contraponirt oder so, daß eine reale Ungleichheit der Substanzen (Leib, Seele, Geist) mit formaler Gleichheit derselben in der Einheit des Bewußtseins verbunden sei. Nach Rothe dagegen soll nicht aus den Personen der Trinität, sondern aus der Einheit des absoluten Ich der (bei ihm sofort sich realisirende) Nichtichgedanke sich ergeben, was offenbar richtiger ist, weil, wenn man nicht dem Tritheismus huldigen will, der Gedanke eines Andern als Gott nicht von je Einer Hypostase ausgehen kann; zum Denken eines Nichtichs Gottes ist schon das Sichdenken und Zusammenfassen des trinitarischen Gottes erforderlich. Aber darin sind Beide sich gleich, daß sie durch die logische) Nothwendigkeit des göttlichen Ichgedankens schon die Beschaffenheit des Nichtichs bestimmt sein lassen: es müsse der Gedanke des directen Gegensatzes Gottes sein: nach Rothe der Materie, des Gegengottes; nach Günther die Umkehrung des Verhältnisses der Einheit und Dreiheit in Beziehung auf Form und Substanz. Allein der Gedanke des directen Gegensatzes kann keineswegs als für das göttliche Selbstbewußtsein nothwendig abgeleitet werden, am wenigsten des realen; im Gegentheil ist für die Bestimmtheit und absolute Schärfe des göttlichen Selbstbewußtseins wichtiger, daß er sich selbst von Demjenigen unterscheide, was nicht sein directes Widerspiel und was doch nicht Er, sondern ein Anderes als er *ist*, also auch z. B. von seinen Ebenbildern. Dieser Punkt wurde (A. 1) für Rothe sehr folgenreich. Denn das unmittelbar durch die Vollziehung der göttlichen *Persönlichkeit* contraponirte Nichtich, dieser Nichtgott oder Gegengott ist ihm nun eine Schranke, Negation Gottes; und um dennoch seine Absolutheit festzuhalten, setzt Gott das Nichtich als wesentlich zugleich Er selbst; er denkt und setzt es als Nichtgott, in welchem er selbst ist, hebt das Gegensätzliche an ihm wieder auf und setzt es als ihm adäquat, so daß er darin als in seinem Andern schlechthin bei sich selbst ist (I, 86 ff.). Und dies ist nach Rothe der Proceß der Schöpfung. Diese hätte mithin zu ihrer Ursache die Selbsterhaltung Gottes in seiner Absolutheit, welche durch das unwillkürlich und nothwendig gewordene Nichtich negirt war; wäre eine Reaction gegen die ihm durch die Materie (mittelst seines sie nothwendig setzenden Sichwollens und Wissens) angethane Negation. So kann aber die Schöpfung nicht aus Liebe abgeleitet werden, denn Liebe kann das nicht heißen, was bloß die Selbst-

meinen, es genüge für das Sein der göttlichen Persönlichkeit nicht, in Gott nur die unbestimmte Möglichkeit von Anderem, als gedacht im göttlichen Selbstbewußtsein, zu setzen; denn Gottes Selbstbewußtsein müsse auch den Willen und die weise Liebe Gottes umfassen, welche nicht willkürlich, wenn gleich auch nicht nach Art eines Fatum, eine Wirklichkeit denkt und will; mithin werde das absolute göttliche Selbstbewußtsein doch erst damit constituirt, daß auch der Weltgedanke und zwar als sicher real werdender schon vorausgesetzt sei. Allein umgekehrt, der Weltgedanke ist nicht ohne die Liebe und Weisheit möglich; seine Conception also davon abhängig, daß Gott auch abgesehen von ihm schon selbstbewußt ist; denn Liebe und Weisheit sind nur möglich, wo Selbstbewußtsein ist. Mithin ist zum mindesten logisch das göttliche Selbstbewußtsein das Prius vor dem Weltgedanken, wogegen allerdings mit dem Selbstbewußtsein ipso actu auch die Unterscheidung Gottes von Allem, was nicht Er ist, und was da gedacht werden oder sein möchte, gegeben ist. — Diesen Gedanken des Möglichen überhaupt ergreift und gestaltet aber die liebende Weisheit Gottes zum Weltbild in Gott, und gibt dem allmächtigen Willen den Impuls zu seiner Verwirklichung. Das wesentliche Interesse der Frömmigkeit, wenn sie die Ewigkeit der Schöpfung meint leugnen zu müssen, besteht nicht darin, daß Gott je unthätig oder müßig gewesen sei (Joh. 5, 17); im Gegentheil, das versetzte Gott in unangemessener Weise in die Zeit und Veränderung; vielmehr jenes Interesse liegt in dem soeben Ausgeführten, nämlich nur darin, daß Gott die Welt zur Wirklichkeit nicht bringe ohne den Durchgangspunkt des Gedankens der Welt als einer nicht seienden, sondern nur möglichen.

Die bedeutenderen Religionsphilosophen der Gegenwart fast ohne Ausnahme lehren und begründen die absolute Persönlichkeit Gottes; so H. Ritter, Chalybäus, Weisse, K. Ph. Fischer, Fichte, Ulrici, Lotze.[1]

erhaltung zu seinem Motiv hat; die Liebe sucht was des Andern ist. Die Liebe ist aber auch allein Gewähr für die gewollte Dauer des Andern, die durch die Selbsterhaltung des nicht in sich ethisch gedachten Absoluten nicht gesichert noch begründet ist.

[1] Vgl. Chalybäus, Philos. u. Christenth. 1853. S. 80 ff. 116—128. Weisse, Philosoph. Dogm. oder Philos. des Christenthums. 1855. I, § 329. 491. K. Ph. Fischer, Idee der Gottheit. 1839. Heinr. Ritter, System d. Logik u. Metaphysik. 1856. II, § 362. S. 511 ff. § 359. S. 503. Lotze, Mikrokosmos III. Grundzüge der Religionsphilosophie 1883. Cap. 3.

Sie erkennen, daß weder das Unendliche wahr gedacht ist, wenn es nur als die grenzenlose res extensa will vorgestellt werden, noch das Bewußtsein, wenn es so gedacht wird, daß nicht auch Unendliches soll sein Inhalt sein können.[1] Gleichwohl ist über den concreteren Begriff dieser Persönlichkeit an sich und im Verhältniß zur Welt mit dem Begriff der Persönlichkeit als eines sich selbst wissenden und wollenden Wesens noch nichts Bestimmteres ausgesagt. Die manchfachsten Auffassungen Gottes sind noch mit diesem Begriffe verträglich. Persönlich heißt Gott nicht minder der Gotteslehre des Deismus, des älteren Rationalismus und der Socinianer, als dem supernaturalistischen Theismus des katholischen und protestantischen Mittelalters. Hievon wird im zweiten Artikel näher die Rede werden müssen. Diesen Allen tritt aber in unsern Tagen eine dritte, zuerst zu besprechende Lehre entgegen, die immer mehr Verbreitung gewinnt und ihren Vorzug darin sucht, Gottes Persönlichkeit möglichst menschenähnlich zu denken, und sie dadurch uns näher zu bringen, während die herkömmlichen Gotteslehren der katholischen und evangelischen Kirche abstract todt und frostig, das religiöse Gemüth nicht befriedigend gefunden werden. Sie nimmt keinen Anstand, den althergebrachten Sätzen von Gottes Unveränderlichkeit nnd Unwandelbarkeit direct zu widersprechen, im Uebrigen aber gestaltet sie sich bald mehr anthropomorphisch, bald mehr anthropopathisch (oder theopaschitisch).

Erster Artikel.

Die neueren Leugnungen der Unveränderlichkeit des persönlichen Gottes, mit besonderer Beziehung auf die Christologie.

Die Leugnung der Unveränderlichkeit Gottes war man Seitens Derer, welche seine absolute Persönlichkeit leugneten, meistens seit längerr Zeit gewohnt. Um so unerschütterter war jenes Prädicat Denen, welche

[1] Weisse, a. a. O. S. 574. Man ist darin einverstanden, daß Selbstbewußtsein nicht ohne Diremtion in Subject und Object möglich ist. Die Einen sehen in dieser Diremtion die christliche Trinitätslehre angedeutet; die Anderen (z. B. Rothe) lassen das göttliche Wesen sich ewig in die göttliche Natur und die göttliche Persönlichkeit aufschließen. Ethik I, § 26. Weisse sucht eine mittlere Stellung zwischen Rothe Ethik A. 1 und der Kirchenlehre, indem ihm die Natur in Gott der Sohn ist, a. a. O. § 435 ff.

diese festhielten. Das ist aber in unserer Zeit von mehr als einer Seite her anders geworden.

Die Behauptung der Veränderlichkeit des persönlichen Gottes hat einen gewandten und offenen Sprecher neuerdings an dem Verfasser „der Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten" erhalten, eines Buches, in welchem, was in Vieler Herzen dämmernd liegen mag, zur Aussprache kommt und das in kurzer Frist schon in der zweiten Auflage erschien. Wir geben ein Bild von dem Standpunkt des Verfassers.

Er fordert, daß man Ernst mache mit dem Begriff der Persönlichkeit. Persönlichkeit sei Selbstbewußtsein und Selbstbewußtsein lasse sich zwar auch als unendliches denken. Kein Wesen könne jedoch bewußt sein, wenn nicht außer ihm oder in ihm Etwas sei, wovon es auf sich reflectiren könne. So gewiß allerdings der Mensch nicht anderer Wesen zur Erzeugung seines Selbstbewußtseins bedürfe, sondern nur des Denkens oder Wahrnehmens des Körpers, als eines von ihm verschiedenen, mit welchem gleichwohl das Denken sich als Eins erkenne, so gewiß beruhe doch die Persönlichkeit auf dem Gegensatz zweier Bestandtheile, und so müsse Gott, um bewußte Person zu sein, in sich selbst unendlicher Weise die nämliche Doppelheit haben, die wir bei den endlichen Organisationen Geist und Körper nennen.[1] „Eine Person ohne wirkliche persönliche Eigenschaften, ohne Leben, ohne Bewegung, ohne Wandel, ohne Affecte ist keine Person, sie ist ein leeres Gedankenbild. Entweder existirt Gott nicht, oder die Beilegung menschlicher Eigenschaften an Gott, so weit der Mensch als höchster Ausdruck der Persönlichkeit von sich auf eine unendliche Person zurückschließen kann, muß vollständig und unumwunden anerkannt werden".[2] „Indem der Theismus Gott außer Raum und Zeit hinaussetzt, zerstört er das Dasein Gottes. Wir kennen

[1] Kritik des Gottesbegr. in den gegenw. Weltansichten (v. Rohmer) A. 2. 1856. S. 30. Diese Deduction einer Natur oder Leiblichkeit in Gott möchte wenig stichhaltig sein. So wenig in Abrede zu stellen ist, daß Selbstbewußtsein eine Unterscheidung voraussetzt, so gewiß kann der Geist auch abgesehen von dem Leibe sich als denkenden, wollenden, von sich als gedachtem, gewolltem unterscheiden; ja diese innere Diremtion oder Selbstunterscheidung geht nachweislich nothwendig dem Sichunterscheidenkönnen des Geistes vom Leibe wie von allem Aeußeren voran.

[2] S. 87.

kein Sein, das nicht räumlich und zeitlich existirt".[1] „Dem Theismus ist das Urwesen, das die Welt geschaffen hat, ein von vorn herein Fertiges, in sich Abgeschlossenes, vollendet Heiliges, das Böse ist ihm Mißbrauch der Freiheit. Aber da der endliche Geist Abbild des Göttlichen ist, so kann die Freiheit des endlichen Geistes nur die Aufgabe der Nachahmung Gottes haben. Der Mensch kann diese Freiheit nur besitzen, weil Gott selbst sie besitzt: aber eben daher muß der Gegensatz, in den ihn Gott gestellt hat, in Gott selbst sein, damit nicht bei Gott die Wahl zwischen gut und böse, jede Selbstbeherrschung ausgeschlossen sei, wenn Gott von vornherein mit Nothwendigkeit gut ist. Kostet ihm das Gute keine Anstrengung, so kann er auch nicht gerechtermaßen die Menschen strafen, die versuchlich sind und in den Kampf gestellt zwischen gut und bös. Man sagt, das Letztere sei zum Besten des Menschen, weil eine Unschuld, die zu sündigen unfähig ist, keinen Werth hat. So liegt also die wahre Vollkommenheit in einer den Gegensatz überwindenden Vervollkommnung; folglich muß es auch bei Gott so sein, der das Urbild aller Vollkommenheit ist.[2] So ist er selbst nicht fertige Vollendung, sondern steigende Vervollkommnung, und unser moralisches Urbild, das wir unmittelbar nachahmen können."[3] „Sein Anspruch an uns besteht einfach darin, daß wir in unserer Sphäre thun, was er in der seinigen thut, d. h. uns in relativer Weise überwinden, wie er sich in absoluter Weise überwindet." So erst sei Gott wirkliche organische Persönlichkeit: denn Selbstbeherrschung setze einen Gegensatz im Innern voraus, der zu überwinden sei.[4] — „Nach dem wissenschaftlichen Theismus hat Gott nur ein scheinbares, die Natur gar kein Leben; seine Vorstellungen über Beide stehen mit dem Bedürfniß des menschlichen Gemüths in Widerspruch. — Freilich soll Gott das ewige Leben sein. Was ist aber das Leben? Eine Entwickelung, ein Wechsel von Ruhe und Bewegung, eine Reibung von Gegensätzen, ein fortwährender

---

[1] S. 28. 29. Auch Weisse fordert, den Begriff von Raum und Zeit auf Gott anzuwenden. Philos. Dogm. I, § 492—498.

[2] Aehnlich hatte Daumer und Blasche sich ausgesprochen. Besonders gehört aber auch hieher das dualistische System E. v. Hartmann's.

[3] S. 50—53. Vgl. auch hierzu Weisse, a. a. O. S. 531 ff. § 471.

[4] S. 53.

und doch jeden Augenblick sich wandelnder Fluß. Wo dieses Alles fehlt, da ist das gerade Gegentheil dessen, was wir als Leben empfinden."[1] Ebenso meint er, da die menschliche Freiheit weder denkbar sei, wenn Gott absolute Freiheit, d. h. durch keine innere Voraussetzung gebundene Allmacht, also gesetzloser Zufall, noch wenn Gott bloß Nothwendigkeit sei, so bleibe sie nur denkbar, wenn Gott, wie das Geschöpf selbst, aus Nothwendigkeit und Freiheit gemischt sei (S. 69 f.). Der biblische Gott, Geist und leibhaftige Person zugleich, vollkommen und entwickelungsfähig (d. h. Wandlungen und Affecten ausgesetzt) könne allein mit den auf der Welt herrschenden Widersprüchen vereinbart werden. Ein solcher Gott kann die Welt als Schauplatz von furchtbaren Gegensätzen geschaffen haben. Es bedarf nicht, noch hinzuzufügen, was dieser Schriftsteller für Gott fordert, daß er auch müsse Launen haben (S. 64), seinen Zorn gegen den Ungerechten besiegen und seine Neigung zum Gerechten zurückdrängen, ja auch (wie Jehova im A. T. thue) das Böse selbst beschließen und dazu anreizen können u. s. w., um zu erkennen, wie mit dem Begriffe der „Persönlichkeit" Gottes in einer Weise kann „Ernst gemacht" werden wollen, daß darüber Gott selbst verloren geht und statt dessen nur ein heidnischer Zeus mit einigen Tugenden, aber auch mit seinen Leidenschaften, Launen, seinem Wachsthum und seiner Veränderlichkeit übrig bleibt.[2] Gott soll zwar über und außer der Welt sein, aber er ist hier nur gleichsam räumlich von der Welt verschieden gedacht, im Uebrigen gänzlich als ihrer Art; es wäre mit ihm nur die Welt um eine besondere, ihr gegenüberstehende, aber nicht

[1] S. 64. Der ungenannte Verfasser spricht obige Sätze zum Theil hypothetisch aus, aber sie enthalten den Kern dessen, was er am herrschenden Gottesbegriffe vermißt. Wiewohl es freilich oft scheint, als triebe er sich nach der Art von Bayle in Widersprüchen um, die er selbst nicht zu lösen weiß, ja keinen Versuch machen will. Z. B. gegen die akosmistische und die pankosmistische Form des Pantheismus, die er dessen orientalische und abendländische Form nennt, spricht er verständig; aber redet nachher doch wieder von der Natur, ja von Gott so, wie Pantheisten nach Blasche's oder Daumer's Art reden. So S. 77 ff. und besonders S. 81, eine Stelle, die auch noch in directem Widerspruch mit S. 61 Anm. und damit steht, daß er in Gott die Objectivität des Moralgesetzes hatte gewährleistet sehen wollen.

[2] Solcher Ansicht müßte es nicht schwer sein, Gott auch ein intermittirendes Selbstbewußtsein, Schlaf u. dgl. beizulegen und daraus die Widersprüche in der Welt zu erklären.

minder auch zu ihr gehörige, große oder höhere „Person" bereichert. Der Verfasser steht principiell schon im Polytheismus, und wir erleben an seiner Schrift das Schauspiel, das sich bei den Griechen darstellt, als sie an Stelle des unbekannten, namenlosen *θεῖον*, das in den Wipfeln webt und in dem Rieseln der Bäche rauscht, in einer Art von Reaction gegen den Pantheismus der Naturreligion, göttliche aber menschenähnlich gedachte Personen setzen und um sich ihnen recht nahe zu wissen, sie mit all ihren Prädicaten, guten und schlechten auszustatten anfingen. Er redet wohl von unendlichem Selbstbewußtsein Gottes: aber setzt unbefangen daneben Eigenschaften dieses „Gottes", die seiner Unendlichkeit nicht minder widersprechen, als die verschiedenen Prädicate im Begriffe des Zeus. Jedoch ist diese Schrift noch dadurch beachtenswerth, daß sie sich, wie es scheint bona fide, im Gegensatz gegen die herrschende Gotteslehre, die einen unbeweglichen, leblosen Gott habe, der dem Menschen fremder bleiben müsse als das Göttliche im Heidenthum, mit Vorliebe auf den lebendigen Gott des A. und N. T. beruft (S. 67. 37).[1] Das mag uns eine Mahnung zu erneuter biblisch-dogmatischer Untersuchung, aber auch eine Warnung sein, dem „Realismus" der h. Schrift nicht zu viel zuzumuthen, damit wir nicht sehr unrealen und irrationalen Vorstellungen verfallen, die selbst von den höhern Ahnungen des Heidenthums mit seinen unsterblichen, seligen Göttern zum Theil überschritten sind.

Was aber diese Schrift in grelleren Zügen und ohne alle strengere wissenschaftliche Haltung zusammenfaßt, das steht keineswegs so isolirt in der Gegenwart da. Es sind überhaupt gegenwärtig besonders theopaschitische und anthropopathische Neigungen in Beziehung auf den Gottesbegriff weit verbreitet auch bei trefflichen Männern; allerdings so, wie sich von ihnen nicht anders erwarten läßt, daß sie die Wandelbarkeit, welche die so eben geschilderte Schrift bei Gott auch auf das Ethische auszudehnen wagt, in thesi meistens, wenn auch folgewidrig von ihrem

[1] „Wenn der Bauer im Geist der Bibel sich vor dem Zorn Gottes fürchtet, durch sein Gebet die Stimmung Gottes zu erweichen, durch seine Besserung den Rathschluß Gottes zu verändern hofft, dann ruft der aufgeklärte Christ Zeter über den Aberglauben, womit das gemeine Volk Gott auf seine Stufe herabziehen und Person gegen Person mit ihm verkehren zu können glaubt."

Standpunkt aus, zu meiden suchen, überhaupt die Idee von Gott als absolut vollkommener Persönlichkeit obenan stellen, aber doch kraft des göttlichen Liebeswillens und im vermeintlichen Interesse der Welt, sei es der Schöpfung und Regierung oder der Menschwerdung Gottes, eine Wandelbarkeit, Selbstverringerung, Leidentlichkeit und Leiden in Gott bis zum Verlust des Selbstbewußtseins, eintreten lassen wollen.

Bei diesen Männern nehmen wir aber gewöhnlich wahr, daß sie erst nachträglich, bei Gelgenheit der Christologie, höchstens schon bei der Weltschöpfung ihre Sätze von einer Veränderlichkeit Gottes beibringen, während ihre Gotteslehre davon nichts verspüren ließ, noch darauf angelegt war.[1] Der Grund von diesem wenigstens wissenschaftlich tadelnswerthen Verfahren liegt wohl darin, daß diese Männer die Nothwendigkeit ihrer Lehre erst bei der Christologie wahrzunehmen glauben. Diese — von der ja freilich ursprünglich der christliche Gottesbegriff in seiner Geschichte wesentlich bedingt ist (während objectiv oder real die Christologie von dem Gottesbegriff bedingt sein muß), — soll gebieterisch die Umgestaltung des Gottesbegriffs zu Gunsten einer Veränderlichkeit in Gott selbst fordern, indem sonst die Christologie nach ihrer Meinung zur Unmöglichkeit, zu einem Widerspruche würde.

Diese Lage der Sache gestattet uns nicht, ihre Sätze über oder wider die Unveränderlichkeit Gottes von ihrer christologischen Lehre zu sondern, soweit diese letztere eine Begründung der ersteren sein will. Die Beweiskraft dieses stehenden Argumentes für Gottes Veränderlichkeit wollen wir aber sofort wenigstens insoweit prüfen, daß wir zusehen, ob ihre theologische Hypothese wirklich für die Christologie etwas leistet.

In dem Schlusse meines christologischen Werkes habe ich bereits auf einiges hieher Gehörige aufmerksam gemacht; aber ich mußte, wenn ich nicht die neuesten Erscheinungen zu unverhältnißmäßig berücksichtigen wollte, mich dort einer Kürze befleißigen, die wenigstens dem momentanen Bedürfnisse der Gegenwart noch nicht gebührend Rechnung tragen konnte. Denn es ist unleugbar, der Theopaschitismus hat, namentlich in christologischer Anwendung in der Theologie der Gegenwart eine

[1] So z. B. bei Thomasius, Hofmann, Ebrard. Nur Liebner zeigt hierin strenger wissenschaftliche Art.

Verbreitung gefunden, welche eine eingehendere Beschäftigung mit ihm fordert, zumal er von sich behauptet, das lösende Wort des christologischen Problems gefunden zu haben. Da er sich aber bereits in sehr manchfaltige Formen geworfen hat, über die es noch keine Uebersicht gibt, so wollen wir vor Allem diese, als ein Stück neuester Dogmengeschichte überschauen, um dann in späterer Ausführung zur Prüfung der Grundlagen dieser verwandten Theorieen mittelst positiver Erörterung des Thema's unserer Abhandlung fortzuschreiten. Denn die schließliche Entscheidung über den wissenschaftlichen Werth dieser Theorieen wird von der universaleren Frage abhängen müssen, wie wir uns das Verhältniß zwischen dem übergeschichtlichen und dem geschichtlichen Leben Gottes, namentlich in Beziehung auf das Prädicat der Unveränderlichkeit Gottes zu denken haben.

Theopaschitische Erscheinungen sind in verschiedenen Jahrhunderten der Kirche da gewesen; so schon in uralter Zeit besonders bei nichtebionitischen Judenchristen;[1] so im Gefolge des Gnosticismus am Ende des zweiten und im Anfang des dritten Jahrhunderts; so in der Schule des Apollinaris von Laodicea, — denn er selbst, der strenge, wissenschaftlich geschulte Mann ist an den Phantasieen, die sich in seiner Schule finden, nicht Schuld; so unter jenen Mönchen, die in Antiochien riefen: Einer aus der h. Trias hat gelitten! In der Reformationszeit haben die Anabaptisten, Hofmann, Menno Simonis, Corvinus ihm gehuldigt; im vorigen Jahrhundert Zinzendorf. Jedoch hat der Theopaschitismus, so oft er auftrat, eine eigene Färbung oder verschiedene Abzweckung gehabt. Seine älteste Form, die noch vor die Ausbildung der Trinitätslehre fällt und daher den Namen des Patripassianismus erhielt, verräth als ihre Quelle das religiöse Interesse, das in Christus wirklich das göttliche Werk der leidenden, erlösenden Liebe vollzogen weiß und durch die Betheiligung Gottes dem Werk seine Bedeutung sichern will; und ähnlich ist das Motiv in roherer Weise bei jenen Mönchen, in zarterer, aber auf's Stärkste anthropomorphisirender bei Zinzendorf gewesen; unter den Neueren bei Bushnell und Steinmeyer, über welche das

[1] Vgl. Schneckenburger, das Evangelium der Aegyptier 1834, wo viele Zeugnisse und Fragmente, die hieher gehören, zusammengestellt sind.

Nähere in meinem christologischen Werke gegeben ist. — Dagegen hat, namentlich im Anschluß an das valentinianische System, der Theopaschitismus bei Andern dem wissenschaftlichen Interesse einer Kosmogonie oder auch der Christologie dienen sollen; der in der Materie gefangene Geist ist gleichsam ein leidender Gott oder göttlicher Same, was der Manichäismus mit seinem Christus patibilis weiter ausgebildet und bis tief in das Mittelalter hinein fortgepflanzt hat. Dualismus ist es gleichfalls, aber weniger ein pantheistischer, als ein bereits von ethischen Elementen durchsäuerter, der in den anabaptistischen Erscheinungen der Reformationszeit lehrt: Christus könne an der befleckten Materie nicht Antheil gehabt haben; die Menschwerdung sei daher vielmehr so zu denken, daß der Logos sich selbst in einen reinen Menschen in Maria umgewandelt, oder aus seiner himmlischen Substanz sich einen Leib gebildet habe. — Noch anders endlich ist es mit der Ursache des neuesten Theopaschitismus beschaffen, wenigstens so weit sie seinen Vertretern bewußt zu sein scheint; sie hängt nämlich mit der Lage zusammen, in der das Problem der Menschwerdung Gottes sich befindet, seit unumstößlich und unter allgemeiner Anerkennung erwiesen ist, daß die Einheit der gottmenschlichen Person auf dem Wege der alten Dogmatik nicht erreichbar ist, welche von der Empfängniß an die Menschheit in das volle consortium der göttlichen Hypostase, Natur und Idiome erhoben sein läßt. Da sind nun viele lutherische und reformirte Theologen der neuesten Zeit darin merkwürdig einstimmig geworden, daß sie, während die alte Dogmatik auf dem Wege der Erhöhung der Menschheit zur göttlichen Majestät das Problem der Menschwerdung Gottes und der Einheit der gottmenschlichen Person zu lösen suchte, umgekehrt auf dem Wege der Erniedrigung Gottes die Ausgleichung herbeizuführen hoffen, die ihnen für den genannten Zweck nöthig scheint.

Alle bekennen nämlich, daß die Wahrheit menschlichen Werdens in Christus um keinen Preis dürfe aufgegeben werden; aber meinen deßhalb sagen zu müssen, daß der Logos, um mit dem werdenden Menschen Eins zu sein, sich selbst in das Werden begeben, seine eigene absolute Seinsweise aufheben oder aufgeben müsse, um mit den Anfängen eines menschlichen Lebens sich vollkommen auszugleichen. So, meinen die consequenteren Sprecher, lasse sich dann auch der Satz der lutherischen

Dogmatik behaupten, daß seit der Unio der Logos nicht mehr extra carnem sei. Nähme man dagegen an, der eine und untheilbare Logos habe in den Anfängen des Gottmenschen sein Sein nur erst theilweise mit diesem Menschen geeinigt, sei aber in anderer Beziehung noch nicht mit ihm geeinigt gewesen, so würde das, wenn nicht zu einem doppelten Logos, wenigstens doch bis zu Christi Vollendung zu einer doppelten Existenzweise des Logos führen, der in Christo und der außer Christo.[1] Nicht etwa die werdende Menschheit, sondern der Logos selbst habe wie den Gebrauch, so auch den Besitz aller auf die Welt bezüglichen Eigenschaften, wie Allwissenheit, Allmacht, Allgegenwart und damit die Weltregierung mit ihrer Majestät aufgegeben, ja er habe, da er auch abgesehen von der Welt ewige, actuale Herrlichkeit, die göttlichen Eigenschaften hatte, für diese aber, wenn Er Mensch werden wollte, auch keine Stelle in der unio personalis mit einem werdenden Menschenkinde war, auch diese seine göttliche Seinsweise aufgegeben in ernstlichster Kenosis und sich mit den Anfängen eines Menschen, mit Beibehaltung seiner wesentlichen Liebe, Heiligkeit, Weisheit, und Macht aus Liebe gleichgestellt.[2]

Die alte Gotteslehre war freilich gewohnt, die Eigenschaften und zwar in ihrer Lebendigkeit mit dem Wesen Gottes so innig verbunden

---

[1] Es waltet hierbei eine ungenaue Kunde von dem Sinn jener Formel Logos non extra carnem vor. Denn die Hauptsache bei dieser ist nur, daß der Logos nur in Christus persönlich sei, genauer nur an diesem Ort der Welt den Mittelpunkt habe, mit welchem er persönlich geeinigt sei. Denn im Uebrigen haben seit Chemnitz, mit alleiniger theilweiser Ausnahme der Tübinger Kryptiker, die lutherischen Dogmatiker angenommen, daß bis zur Vollendung Christi der Logos alle die weltregierenden Acte, die durch die Wahrheit der werdenden Menschheit ausgeschlossen und daher von der Menschheit nicht ausgeübt sind (wohin auch die omnipraes. essentialis gehört), die Acte des Wissens und des Willens, für sich allein ohne die Menschheit ausgeübt habe. — Wenn es übrigens dem Logos nicht soll möglich sein, neben seiner ewigen Existenzweise auch die in die Zeit eingehende zu haben, während er doch in jener auch diese von Ewigkeit wollen muß; wenn es soll unbegreiflich sein, daß der Mensch Jesus auf Grund jenes doppelten Logoswillens in der Zeit und in der Ewigkeit zugleich soll stehen können: wie reimt sich dazu, daß selbst dem Christen durch den h. Geist möglich ist, diese doppelte Existenzweise, im ewigen Leben oder im Himmel und auf Erden zu haben?

[2] Die alte Gießener Kenotik dagegen macht die Person des Gottmenschen zum Subject der Selbstentäußerung (des Verzichtes auf den Gebrauch der göttlichen Prädicate), während der Logos selbst sich nicht entäußern könne.

zu denken, daß sie selbst erst das lebendige Wesen Gottes ausmachen, daß sie daher nicht accidentell für den Begriff Gottes seien oder um eines noch dazu selbst accidentell gedachten Werkes willen, wie die Menschwerdung, abgelegt werden können. Von dieser neuesten Theorie (sofern sie nicht in subordinatianische Lehren übergeht) werden wir, wenn sie erst daran geht, auch ernstlich nach ihrem Bedürfniß die Gotteslehre umzugestalten und nicht erst nachträglich bei der Weltschöpfung oder Christologie ihre Sätze vorzutragen, zu hören haben, daß in Gott die gesammte, selbst innere Actualität seiner Eigenschaften etwas für ihn Accidentelles, d. h. daß er selbst nach seinem nicht aufzugebenden Wesen nur unendliche Potenz sei. Doch, lassen wir die Hauptvertreter dieser Theorie an uns vorübergehen.

Nach Zinzendorf hat zuerst Sartorius Anklänge dieser Art gegeben.[1] Da unleugbar das Wissen des Kindes Jesu, ja sein Selbstbewußtsein ein werdendes war, so meint er, der Logos habe, um doch mit ihm eine Einheit sein zu können, „auch sein Auge geschlossen oder gesenkt". Später[2] hat er die Unveränderlichkeit Gottes mehr zu wahren gesucht. „Es ist falsch und herabwürdigend zu sagen, die Gottheit, die sich weder verkürzen noch verändern läßt, habe zu einer gewissen Zeit aufgehört, sie selbst zu sein, habe den Besitz aller oder irgend einer göttlichen Eigenschaft aufgegeben und ihr göttliches Wesen mit einem andern vertauscht oder durch ein anderes modificirt. Dies behaupten, heißt dem Sohne die wahre Gottheit ganz absprechen. Dem Besitz und Wesen der unbeschränkten Wirksamkeit und Herrlichkeit habe der Sohn Gottes nie entsagt, aber dem vollkommenen Gebrauch derselben als Mensch," d. h. nach dem Zusammenhang und der Abzweckung der weiteren Ausführung: während des Werdens der angenommenen Menschheit habe auch der Logos selbst nicht mehr vollkommenen Gebrauch von jener unbeschränkten Wirksamkeit und Herrlichkeit gemacht, obwohl er sie fortwährend besessen habe.[3] Wie man sich nun freilich einen Besitz

---

[1] Vgl. Plitt, Zinzendorf; Sartorius, Dorpater Beitr. I, 348 und später in seiner Schrift: die heilige Liebe II.

[2] Die Lehre von Christi Person und Werk 1853. S. 26—30.

[3] S. 30: Aufgeschlagen hat das Auge des Menschen in seinem Blick Himmel und Erde in Einem Nu; senkt es aber diesen und läßt die Augenlieder nieder, so

unbeschränkter „Wirksamkeit" ohne Gebrauch denken soll, wird nicht angegeben. Es möchte so schwierig sein, als von einem Besitz der Allwissenheit ohne Actualität oder Gebrauch von diesem Wissen zu sprechen. Man sieht hierin wohl die Tendenz, nur die Weltwirksamkeit des Logos in Wissen und Wollen suspendirt sein zu lassen; aber es kann hiebei schon deßhalb nicht stehen geblieben werden, weil auch mit dem innergöttlichen Logos und seiner ewigen Actualität in Gott ein Menschenkeim sich so wenig decken kann, als mit dem weltregierenden Logos.

Sonach ist es nur consequent, wenn Andere, freilich noch weniger vorsichtig, weiter gingen. So namentlich König; nach demselben Thomasius, Hofmann, Delitzsch, Ebrard, Liebner, Gaupp, Schmieder, Steinmeyer, Hahn, Kahnis, Godet, Edm. de Pressensé, Geß u. A. m.

König[1] sagt: die Kenosis, die Selbstentäußerung ist die große Idee, durch deren Offenbarung und schriftgemäße Auffassung die Wirklichkeit einer wahren Christologie allein wird zu Stande kommen. Sie enthält die freie Selbstverendlichung, Selbstbeschränkung des Logos. Ohne sie hätte Gott sich zu einem bloß jenseitigen endlichen (der die Welt außer sich hätte) herabgesetzt. Durch sie hat er vermocht, von einem Punkte aus die Allmacht der Liebe concentrisch immer weiter wirken zu lassen. Sie ist Herablassung oder Versenkung in die Endlichkeit und gänzliche Aufnahme dieser in die Unendlichkeit der Geistig-

---

siehet es wenig und immer weniger ohne Veränderung seines Wesens und seiner Sehkraft. — So verändert auch die Gottheit ihr Wesen nicht und geht ihrer unendlichen Eigenschaften nicht verlustig, während sie den Vorhang des Fleisches vor den Strahlen ihrer Herrlichkeit senkt." Diese Entsagung, auf das Wissen zunächst bezogen, wird weiterhin so zu begründen versucht, daß sie auch den Verzicht des Logos auf Allmacht, Allgegenwart u. s. w. als actualer Eigenschaften in sich fassen muß. — In seinen Meditationen über die Offenbarungen der Herrlichkeit Gottes in seiner Kirche 1855. S. 41 f. und besonders S. 93 spricht sich dagegen Sartorius treffend so aus: Aus dem Stande seiner Erniedrigung dürfe keineswegs etwa eine Verkümmerung oder Verkleinerung seiner wahren und heiligen Gottheit geschlossen werden. Es komme hier nicht sowohl physische und metaphysische, als ethische Größe in Betracht, die sich in der Demuth der Großmuth, in der Herablassung der Majestät offenbare u. s. w.

[1] Die Menschwerdung Gottes als eine in Christus geschehene und in der christlichen Kirche noch geschehende. Mainz 1844. S. 338—345. Vgl. meine Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi 1839. A. 1, wo schon der kenotische Gedanke sich findet, andererseits A. 2, II. S. 811. 812.

keit und Liebe. So unterwarf sich Gott selbst im Logos dem Proceß der Vermittelung, dem Gesetze allmähliger Entwickelung, das, von ihm stammend, ihm nichts Fremdes war. Diese unendliche Liebe war eine ganz rückhaltlose Hingabe an die Menschheit, die nicht mehr etwas für sich behalten wollte. Wie in dem irdischen Abbild rückhaltloser Hingabe in der Liebe, der Ehe, aus dem doppelten Ich, aus der gemeinsamen Liebe ein drittes Ich hervorgeht, so geht aus der liebevollen Vereinigung der Gottheit und Menschheit, vermittelt durch den Glauben der Jungfrau Maria, der Gottmensch hervor. Die Existenzform des Göttlichen, die $\delta\acute{o}\xi\alpha$, hat er in Jesu nicht mehr, aber doch sein innerstes Wesen, die Liebe, bewährt und bewahrt. Und wie von Seiten der Liebe diese Menschwerdung nothwendig war, indem nur in ihr ihre wahre Unendlichkeit offenbar wurde, so war sie es auch von Seiten Gottes als Geistes betrachtet. Des Geistes Leben und Wesen ist Selbstobjectivirung. Jesus der Gottmensch ist die Selbstobjectivirung Gottes bis in die alleräußerste Aeußerlichkeit und Endlichkeit hinein, so daß diese dem Wesen Gottes nicht mehr äußerlich und fremd ist, sondern in dem Gottmenschen zum Momente des göttlichen Lebens selbst gemacht. Es gehörte zu dieser Kenosis, daß er im Augenblick der Menschwerdung und Verendlichung frei auf die Klarheit des Gottes- und Selbstbewußtseins bis dahin verzichtete, wo er auf dem Wege der menschlichen allmähligen Entwickelung wieder dazu gelangte. Mit der Fülle seines Gotteswesens und Lebens trat er in die Menschheit ein, um auf dem Wege jener Entwickelung Alles zu erringen und zu besitzen. Diese Entwickelung ging durch Wahlfreiheit, sie war im innersten Wesen wahrhaft frei, sofern diese ununterbrochen sich für das Göttliche bestimmte. Seine Entwickelung ging von innen heraus, das Aeußere gab nur die Anregung. So trat die mit ihm geborene Fülle des Logos von innen heraus in sein Selbstbewußtsein, es erleuchtend und erweiternd. Die sich stets erneuernde Dahingabe an den Vater war in jedem Augenblick ein Fortschritt seiner Verklärung, die absolute Verherrlichung seiner Leiblichkeit aber konnte nur das Ergebniß des ganzen vollendet heiligen Lebens unseres Herrn sein.

K ö n i g will nicht ein Aufgeben der inneren Fülle des Logos, sondern der auf die Welt bezüglichen $\delta\acute{o}\xi\alpha$, der Allwissenheit, Allmacht, Allgegenwart, noch weniger, wie er mehrfach ist verstanden worden,

eine Umsetzung des Logos in einen Menschen, wobei für die Menschheit höchstens die Bedeutung der Erscheinungsform (μορφή) bliebe, sondern er läßt den Logos nur sich verendlichen behufs der leichteren Einigung mit einer endlichen Creatur; durch die Fülle des immanenten Logos läßt er den durch Wahlfreiheit hindurchgehenden Menschen bestimmt und gefördert werden.[1] Freilich was er zu Christi σάρξ rechne, zu dem Angenommenen, läßt er unklar, und sagt auch wieder, der Logos selbst entäußerte sich so, daß er durch Wahlfreiheit hindurch ging, um sich zu sich selbst herzustellen, was auf Einerleiheit, nicht bloß Einheit des entäußerten Logos und der menschlichen Seele hinzuweisen scheint.[2] Löblich ist, daß er die Menschwerdung in Gottes unendlicher Liebe und Geistigkeit zu begründen sucht und Christi Entwickelung als eine von innen heraus sich vollbringende ansieht. Ob aber solche Selbstverendlichung bis zur Bewußtlosigkeit der Liebe wirklich gemäß sei, werden wir später zu sehen haben.

Bald nach König, ihm an christologischer Gelehrsamkeit überlegen, hat Thomasius eine verwandte Ansicht aufgestellt. Wir werden aber erst nachher von ihm reden, weil er einer der eifrigsten, wenn auch nicht folgerichtigsten Vertreter dieser Ansicht ist, andererseits aber beanspruchen darf, daß diejenige seiner Darstellungen besonders berücksichtigt werde, die er in großer Ausführlichkeit zuletzt in dem zweiten Theil seiner Dogmatik gegeben hat.

Ursprünglich nämlich[3] hatte er, wie es scheint in Verwandtschaft mit der Lehre Hofmann's vom göttlichen Geist als einem zur Bildung menschlicher Wesen sich besondernden, gemeint: Wie in jedem Menschen den Grund der adamitischen Persönlichkeit das göttliche Pneuma bilde, so habe in Christus der Logos, nämlich mit Ausziehung seiner δόξα sich, sein absolutes Leben zum Grunde einer menschlichen Natur gemacht.

[1] Wir werden finden, daß Spätere, namentlich Thomasius selbst diese Einwirkung des Logos bei ihrer Lehre von der Kenosis fallen lassen und das Wirken des h. Geistes auf Jesus an die Stelle setzen.

[2] Fremdartig und wohl nicht genug bedacht ist sein Bild von der Ehe und dem dritten Ich; zumal das letztere in Christus ein anderes Ich setzen würde, als im ewigen Logos. Da dies gegen seinen eigenen Grundgedanken ist, so legen wir darauf kein weiteres Gewicht.

[3] Christolog. Beiträge 1845.

Der so entäußerte, mit einer menschlichen Natur vereinigte (ja die Stelle des Pneuma bei uns in ihr einnehmende) Logos sei nun die Potenz oder der Keim der ganzen gottmenschlichen, nach den Gesetzen unserer Natur verlaufenden heiligen Entwickelung gewesen. Von mehreren Seiten[1] seiner Darstellung halber in Anspruch genommen, hat Thomasius sie später mehrfach modificirt, auch das Apollinaristische derselben fallen gelassen[2]: ob aber diese später angebrachten Emendationen die Consistenz seiner Ansicht vermehrt haben, wird später erhellen.

Dem Gedanken, durch die Kenosis des Logos die christologischen Probleme zu lösen, bleibt in seiner einfachsten, ursprünglichen Form unter den Genannten am treuesten Gaupp.[3] Treffend tadelt er unter Anderem an der alten Christologie, daß bei ihrer Lehre von der Einigung der Menschheit mit dem Logos durch ihre Erhöhung zu wenig der anthropologische Unterbau bedacht worden sei. Zu den wesentlichen Eigenschaften der Menschheit, die sie nie verliere, hätte vor Allem Vernünftigkeit und Freiheit, das göttliche Ebenbild, gerechnet werden müssen, statt auf Nebendinge bei ihr das Gewicht zu legen und dann für eine wesentliche Mittheilung der göttlichen Attribute die menschliche Natur unempfänglich und kalt zu setzen. An die Spitze wäre eine anthropologische Anschauung zu stellen, kraft welcher die menschliche Natur auf dem Wege der Heiligung und Verklärung durch den Geist Gottes einer himmlischen Erweiterung bis zur Aufnahme der ganzen Fülle der Gottheit in sich fähig sei, ohne je als menschliche Natur aufzuhören, sofern diese ihrem Wesen nach zwar Endlichkeit sei, aber auch Gefäß der Einwohnung Gottes (S. 101—103). Aber diese Einwohnung läßt er nun durch Selbstentäußerung sich vollziehen. „Menschwerdung wäre Widerspruch, wenn die Continuität des göttlichen Selbstbewußtseins nie unterbrochen wäre.“ Diese Entäußerung wirke, daß der Gottessohn selbst sich zum Menschengeist constituirte, Seele (d. h. ψυχή im Unterschied von πνεῦμα)

---

[1] Schneckenburger in Tholuck's literarischem Anzeiger 1846. Nr. 17ff. erweitert in der Schrift zur kirchlichen Christologie S. 196ff. Liebner, die christliche Dogmatik aus dem christologischen Princip 1849. S. 16ff. S. 292. 308ff. 340. Meine Recens. v. Thomasius' Beitr. in Reuter's Repert. 1846. Jan.

[2] Zeitschr. f. Prot. u. Kirche, Mai 1846. Jan. 1850. Dogmatik II.

[3] Die Union 1847. S. 27—38. 72—81. 96—117.

und Leib durch den h. Geist von außen annahm und hiemit einer rein menschlichen Entwickelung sich unterzog (S. 114). In unbefangener Weise bekennt sich dann Gaupp auch zu dem in dieser Theorie latenten Subordinatianismus. „Auch nach seiner Gottheit war der Vater größer als der Gottessohn.“ Obwohl seine Erzeugung unveränderlich ist, obwohl figura dei seinem Wesen nach bleibend, konnte er doch sogar das persönliche Sicherreichen und Seinselbermächtigsein, das in der Idee des Ich gegeben ist, eine Zeitlang von sich thun und seiner eigenen göttlichen Natur sich so zu sagen entfremden, um einerseits als stilles gottleidentliches schweigendes „Sein“ im Vater zu ruhen, andererseits sein Ich als menschliches Ich menschlicher Entwickelung unterworfen und mit einer menschlichen Natur überkleidet, neu zu constituiren und hervortreten zu lassen. Da war all seine Majestät mit all seinen göttlichen Eigenschaften gleichsam beim Vater niedergelegt und aufgehoben, damit er von nun an ganz Mensch sein könne (S. 114). So hätten wir einen Logos ohne die göttlichen Eigenschaften (deren Einheit sonst die göttliche Natur heißt), weil sie allerdings nicht zugleich Eigenschaften eines beginnenden Menschenlebens sein können. Aus demselben Grunde aber denkt er den Logos auch ohne das Sichselbsterreichthaben, Seinselbstmächtigsein; und so setzt allerdings der Logos der vollen Wahrheit der Menschheit kein Hinderniß mehr entgegen. Freilich liegt nun bei dieser folgerichtigen Depotenzirungslehre die Frage nur zu nahe: Wenn der Logos seine Natur und sein Ich aufgegeben, was ist von ihm selbst übrig geblieben? Gaupp antwortet: das Sein, aus welchem er nun als gemeinsames Ich beider Naturen sich entwickeln soll. Alles Niedergelegte soll er als Mensch wieder erringen und verdienen. Da ein neben seinem menschlichen Bewußtsein hergehendes (d. h. es überragendes) göttliches Bewußtsein in Christus schlechthin zu negiren, andererseits aber behufs des Werdens eine stetig fortgehende Mittheilung der göttlichen Eigenschaften an die Menschheit anzunehmen sei, so müsse der h. Geist als vermittelndes Princip anerkannt werden. In der Vollendung aber empfange auch die Menschheit die göttlichen Prädicate.[1]

---

[1] Die Allgegenwart denkt er als Alles durchstrahlende Atmosphäre der Kraft und göttlichen Wirkungen der an einem Ort begrenzt bleibenden Menschheit Christi.

Aehnlich sagt auch Delitzsch,[1] der Logos habe sich bis auf die Wurzel des Wesens der Gottheit reducirt (welches in jeder der drei Personen der Wille sei, der sich selbst zum Bewußtsein als prius verhalte). Er habe sich auf diese unterste Basis, diese primitive Potenz, diesen Alles beschließenden Grund seines Wesens zurückgezogen und so mit Entäußerung seiner Wesensentfaltung (offenbar nach dem Zusammenhang auch seiner Hypostase) sich zum Subjecte einer menschlichen Persönlichkeit machen und sich selbst in einem Bewußtsein gegenständlich werden können, welches, obgleich es sein nunmehriges Doppelwesen zum Inhalt habe, doch kein doppeltes, sondern ein einziges sei. Er nennt das auch (wie der alte Sabellianismus) eine Systole, eine Einziehung der göttlichen Wesensentfaltung. Er treffe in dieser Lösung des Problems „auf psychologischem Wege dahin gelangt“ (?) mit Thomasius und Hofmann zusammen.[2]

Nach K. Ch. Hofmann ist die unbekannte göttliche Größe, die in der Offenbarungswelt (in Christus) Sohn heißt, schon behufs der Schöpfung aus Gott herausgetreten, Gott in eine Kenosis eingetreten, um die endliche Welt zu schaffen. Wie überhaupt nach ihm die Trinität zwar reale Diremtion in Gott, aber nur der Welt wegen, oder deßhalb da ist, weil Gott urbildliches Weltziel sein wollte, so ist ihm namentlich, was die Kirchenlehre Sohn nennt, nichts Anderes als verendlichter Gott. Vom innergöttlichen Wesen wissen wir nach Hofmann Nichts, auch die h. Schrift

[1] System der bibl. Psychol. 1855. S. 204 ff.

[2] Es sei das kein neuer Gedanke, sondern, wie Thomasius zeige, die rechte Consequenz der altkatholischen und lutherischen Christologie. Daß er nicht neu ist, erhellt allerdings aus der Geschichte der Christologie hinreichend; schon Athanasius hat dawider zu streiten gehabt; aber wie das, was von der Kirche, als es neu war und so oft es erneuert wurde, verworfen ward, die rechte Consequenz der Kirchenlehre heißen dürfe, das müßte von Thomasius historisch befriedigender bewiesen sein, bevor es, wie es bei Einigen Sitte zu werden scheint, ohne Weiteres zu adoptiren wäre. — Ferner soll durch diese Selbstreduction des Logos „bis auf die Wurzel“ die kirchliche Trinitätslehre nicht afficirt sein; denn er bleibe trotz der Systole seiner Wesensentfaltung der andere göttliche Wille, in welchem der urbildliche Wille des des Vaters sich spiegle und der die Wesensfülle des Vaters zu seinem bewegenden Inhalt habe. Anderes bei Seite lassend möchte ich hier nur fragen: hat Delitzsch bei der Behauptung seiner Zusammenstimmung mit der Kirchenlehre nicht vielleicht doch das Athanasianische: non tres aeterni, immensi, omnipotentes vergessen?

lehrt darüber nichts Näheres: aber Gott ist aus Liebe aus sich selbst herausgetreten und hat sich verendlicht, „ist in Ungleichheit mit sich getreten“, um Princip der Welt zu werden, in der er „sich selbst vollziehen will“ als ihr Urbild.[1] Dieses Individuum (denn als Individuum steht dieser entäußerte Gott, der sich zur Grundlage des Weltanfangs gemacht hat, da) ist zwar überweltlich, höher als die Welt, ja auch wesensgleich mit Gott: aber beides nicht wesentlich anders, als es auch im Gebiete des Arianismus anerkannt wurde, dem ja auch der durch Gottes Willen aus Gott hervorgegangene Logos endlich, aber nicht selten, kraft der Wesensgleichheit mit Gott, auch das angeblich erforderliche Werkzeug zur Weltschöpfung, ja die Welt selbst in ihrer principiellen Einheit war. Bekanntlich legte der Arianismus ein großes Gewicht darauf, daß der Logos wandelbar und veränderlich (*τρεπτός*) sei; er unterschied von ihm den unwandelbaren, nicht gewordenen, nicht gezeugten Gott. Bei Hofmann ist nicht minder dieses Individuum, das endlich und doch zugleich ein Gott ist, wandelbar, jedoch kraft seines Willens. In diese Wandelbarkeit aber wird doch auch Gott überhaupt in dem Maße hineingezogen, als jenes Individuum sein Fürsichbestehen außer Gott einer Selbstverendlichung, gleichsam einer Selbstcontraction Gottes, nicht aber nur einem schöpferischen Acte desselben verdankt, zu dem der Arianismus immer wieder hinschwankt, um nicht in Gottes Wesen selbst das *Τρεπτόν*, sei es in Form der Emanation oder *ἀποκοπή* eindringen zu lassen. Aber hieran, und an dieser Wandelbarkeit Gottes meint Hofmann keinen Anstoß nehmen, auch keine Vermischung Gottes und des Endlichen befürchten zu müssen, wenn nur Gottes Wille an der Spitze steht, der sich selbst zu wandeln die Macht hat.

Von dieser Macht soll dann jener schon für die Weltschöpfung zur Endlichkeit entäußerte Gott der Sünde halber den weiteren Gebrauch gemacht haben, daß er, der zuvor überweltlich und Macht über die Welt, obwohl in Ungleichheit zum innern trinitarischen Verhältniß gewesen war, kraft einer zweiten Kenosis Knechtsgestalt annahm; „das Prädicat“ *θεός* mit dem „Prädicate“ *ἄνθρωπος* oder *σάρξ* vertauschte. „Er hat (nun) aufgehört, Gott zu sein, um Mensch zu werden.“[2] Die

---

[1] Hofmann, Schriftbeweis I, 234 ff. II, 1. S. 20.

[2] Schriftbew. I. 146.

Menschwerdung ist also ein Annehmen des „Prädicates" Mensch, statt des Prädicates Gott, mittelst seines Aufhörens, Gott zu sein. Eine Identität des zuvor Ueberweltlichen und des Entäußerten, die mit diesen Worten geleugnet scheinen könnte, will er natürlich im Wesentlichen doch festhalten; es bleibt also der eigentliche Kern dessen, was nun mit dem Prädicat Mensch bezeichnet wird, die ohne Zweifel als göttlich gedachte Substanz; dieses Individuum hat aber die göttlichen Eigenschaften (Prädicate) aufgegeben und dafür die menschlichen angenommen. Der Entäußerte hat sich zum bloßen Sein, der Potenz reducirt, die actuelle Gestaltung dieses Seins, d. h. seine Existenz ist fortan menschlich. Freilich sieht solche Annahme bloßer „menschlicher Prädicate" ohne menschliche Substanz oder Seele ziemlich doketisch aus; die Christologie wird dabei zur bloßen Theophanie. Allein Hofmann ist überzeugt, daß man „alle Formeln aufgeben müsse, welche aus der Bezeichnung der Menschwerdung als einer Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur hergeleitet sind." [1]

---

[1] II, a. S. 21. Es ist damit zu vergleichen, daß er über Christi Seele sich auszusprechen offenbar nicht ganz absichtslos vermeidet. II. 1. S. 36 f. Er sieht in dem Leibe aus Maria nur jenes zur Leidentlichkeit und zur Fähigkeit wie Bedürftigkeit der Entwickelung herabgesetzte göttliche Individuum, aber keine menschliche Seele, indem vielmehr dieses Individuum die Stelle der Seele vertritt und um der angenommenen menschlichen Prädicate des Werdens u. s. w. sowie um des Leibes willen Mensch heißt. Wenn der Name Mensch hier nicht ganz abusiv gebraucht sein soll, so sagt diese Theorie, der seine Actualität zur Potenz herabsetzende Gott sei eben damit an ihm selbst Mensch, oder umgekehrt, der Mensch sei potenzieller, entwickelungsbedürftiger Gott. Doch dieses und was daran hängt, liegt außerhalb der Erörterungen, vielleicht auch des Gesichtskreises Hofmann's. Da aber Hofmann, vom Leibe abgesehen, zu keiner Menschheit Christi, sondern nur zu menschlichen Prädicaten des Logos kommt, so ist damit schon entschieden, daß dieses „menschliche" Individuum nicht zu einer Selbständigkeit Gott gegenüber kommen kann, wie das Werk der Versöhnung sie fordert. Die stellvertretende Sühne würde nothwendig zum bloß epideiktischen Spiel, wenn der Menschensohn nicht wahrhaftiger Mensch mit menschlicher Seele ist, der in Kraft des Logos die Sühne darbringt, sondern nur ein verhüllter Gott. Anstatt der Sühne bleibt diesem werdenden Gott nur die Darstellung des Gehorsams übrig, wodurch die Gemeinschaft mit Gott soll hergestellt werden. Die Mängel in Hofmann's Versöhnungslehre hängen also mit denen seiner Christologie enge zusammen. Gegen die Wendung der Kenosis, wornach durch sie der Logos menschliche Seele soll geworden sein, wie sie manche Neuere, Ebrard, Hofmann, Liebner u. s. w. vertreten, bemerke ich noch einiges Weitere, um zu zeigen, daß sie den Schein der Vereinfachung des christologischen Problems gar

So meint auch Ebrard, der sich seiner christologischen Einstimmung mit Hofmann bewußt ist und freut,[1] nur aber wie Gaupp diese Theorie der reformirten Kirche als die ursprüngliche vindiciren will (mit gleichem Unrecht, als wenn man sie als lutherisch prädiciren wollte): die Entäußerung des Sohnes sei so zu denken, daß an Stelle der göttlichen Actualität oder Existenzform des Logos die ihn ver-

zu theuer erkauft. Vor Allem, weil da nicht wirklich Christus uns wesensgleich, sondern ein in einem Menschenleibe wandelnder Gott ist. Damit tritt diese Theorie einer wichtigen Grunderkenntniß der neuern Christologie, nämlich von der vollen Wahrheit der menschlichen Natur entgegen und stellt sich auf die Seite der antiken Christologie, die dem Göttlichen ein einseitiges Uebergewicht gibt und die eine Seite der anderen für die unio opfert. Nähme man auch an, daß in allen Menschen Gottes Geist die eigentliche Seele sei, so würde das, wenn es überhaupt noch auf christlichem Boden soll zulässig sein, doch jenen Mangel nur maskiren, nicht heben. Denn es müßte doch dann wieder ein wesentlicher Unterschied zwischen der Einwohnung des Pneuma im Menschen von Adam her und der in dem Christen, und wiederum dieser von der Einwohnung des Logos in Christus gemacht werden. Da würde dann aber die Wesensgleichheit Christi mit uns (die für uns in der Annahme seiner wahrhaft menschlichen Seele liegt,) nicht mehr zu behaupten sein, wie sich auch bei Apollinaris zeigt, Christi Seele wäre vielmehr ewig real präexistent, was die unsrige nicht ist. Wo aber die Annahme von der allgemeinen Göttlichkeit der menschlichen Seele nicht stattfindet, wäre der wesentliche Unterschied der Menschheit Christi von der unsrigen noch einleuchtender. Nicht minder würde der menschlich-ethische Charakter der Person Christi aufgehoben, wenn er nach innen angesehen nur ein im Leibe wandelnder Gott wäre. Es ist zwar namentlich an Liebner das Bestreben rühmlich anzuerkennen, der Menschheit Christi den ethischen Charakter, die Allmähligkeit und die Freiheitsentwickelung dennoch zu sichern und zu dem Ende läßt er des Logos absolute Freiheit und Heiligkeit vielmehr zu einer sich zeitlich entwickelnden werden mittelst der Kenose. Allein der potenzielle Gott oder Logos wird nie und nimmer so wie ein menschliche Seele durch den Freiheitsproceß, die Wahl u. s. w. hindurchgehend gedacht werden können. — Die Leugnung der menschlichen Seele entzieht uns überdem, wie schon die alte Kirche sah, ein wichtiges Mittelglied, das die göttliche Natur mit dem Leibe verbindet. Noch mehr aber erschwert sie den Schluß der Christologie. Denn der zum menschlichen Pneuma gewordene Logos verdankt sein Menschsein nur einem Mangel, dem er sich freiwillig unterzogen; die wirkliche Menschheit ist da, vom Leibe abgesehen, nur ein minus einer selbst, bei dem es sein Bewenden nicht haben kann. Hat er daher in der Vollendung sich zu sich selbst hergestellt, so hat jenes minus aufgehört, so ist er nicht mehr menschliche Seele, außer in dem Sinn, daß der Logos an ihm selbst ewig auch Mensch wäre. Am Schlusse haben wir so nur den absoluten Logos selbst in verklärter Leiblichkeit als seinem Gewande.

[1] In Herzog's Realencykl., Art. Himmelfahrt. Vgl. Christl. Dogm. II, S. 34 ff. 143 ff.

kleidende menschliche trat, nur daß er noch offener eine vom Logos verschiedene menschliche Seele in Jesu leugnet. Vielmehr nennt er den in einem Leibe wandelnden Logos, den gleichsam incognito reisenden Königssohn (sofern er nicht mehr absolut, sondern werdend ist), einen Menschen, weil er eine Zusammenfassung gewisser menschlicher Prädicate, „menschliche Existenzform" angenommen.

Die Kenosis vertritt auch Liebner in geistvollerer, speculativerer Form und zwar so, daß sie an ihr selbst Menschwerdung sein soll.[1] Aber er sucht sie denkbarer zu machen und eine Verwandelung Gottes in ein niedrigeres Wesen oder in eine bloße Potenz seiner selbst zu vermeiden mittelst seiner trinitarischen Substruction. Da nach ihm der Sohn gemäß dem Proceß der Liebe in Gott ewig seine Fülle hingibt an den Vater, der sie dann aber ebenso ewig in ihn zurückströmt, so besteht vielmehr die Kenosis des Logos nur darin, daß jener Liebesproceß in seinem ewigen Verlaufe momentan, nämlich für die Zeit des Werdens des Menschgewordenen angehalten oder sistirt wird, von Seiten des Vaters, aber mit Einwilligung des Sohnes. Die Wiedererfüllung des Sohnes unterbleibt der Menschwerdung zu lieb eine Zeitlang; der Vater hält sie gleichsam an sich und läßt sie nur so wieder eintreten, daß der zur bloßen göttlichen Form, oder zur bloßen Gottempfänglichkeit und damit Mensch gewordene Logos auf dem Wege der Religion und des Gehorsams, mit Freiheitsentwickelung, in die er einging, die göttliche Fülle, die er zuvor hatte, wieder an sich zieht, um sie auch dem Leibe, den er angenommen, zu Gute kommen zu lassen und durch ihn der Menschheit und Natur. Sofern der trinitarische Proceß in Gott, nach Liebner, ewig voraussetzt, daß wie die göttliche Fülle so eine Empfänglichkeit für sie da sei, aus welchem Beidem zusammen er das ewige Wechselspiel der göttlichen Liebe in Nehmen und Geben ableitet: so sagt er, es sei in Gott selbst das Urbild der Religion, das zugleich Urbild der Menschheit sei, ewig enthalten, und nur in diesem Sinn will er von einer Urmenschheit, oder einer ewigen Menschheit in Gott reden, während dagegen die Sphäre der empirisch-realen Menschheit erst durch

[1] Christl. Dogm. I, 286 ff.

das Eingehen in Zeit und in Allmähligkeit der Entwickelung, selbst der ethischen, betreten wird.[1]

Diese Theorie hat sich auch exegetisch zu begründen versucht, aber freilich wenig genügend.[2]

---

[1] Hiezu bemerke ich Folgendes. Gottempfänglichkeit ist nicht überall sich selbst gleich, sie durchläuft im Menschen sehr verschiedene Stufen; es gibt eine unbewußte und eine bewußte, eine physische und eine gewollte. Bis zu welcher Art der Gottempfänglichkeit soll sich nun der Logos reducirt haben? Hat der Logos nur seine Fülle aufgegeben, die absolut lebendige Gottempfänglichkeit aber behalten, so will das nicht zusammenpassen mit den Anfängen des Menschen, wo die Gottempfänglichkeit weder bewußt noch gewollt sein kann. Dehnt man aber die Kenosis auch noch auf die Gottempfänglichkeit aus, so hätte er aufgehört das Urbild zu sein, und so wäre dem trinitarischen Logos das Unmögliche angesonnen, daß er auf eine Zeitlang auch auf das Gottempfänglichseinwollen verzichte. Diesem könnte man nur entgehen, wenn man den Act der Kenosis als fortgehend vom Logos vollzogen ansähe, wie fortwährend von ihm erlitten. Hievon unten ein Mehreres. — Dem Subordinatianismus sucht Liebner dabei durch die Lehre zu steuern, daß auch der Vater und Geist eine Einheit von Empfänglichkeit und Fülle seien wie der Sohn; namentlich seien sie nicht minder für den Sohn und seine Fülle empfänglich, als er für sie; ja er bedinge durch seine Hypostase die ihrige nicht minder als sie die seinige. Aber wenn das der Fall ist, so ist die Hypostase auch des Vaters und Geistes bedroht, wenn die des Sohnes, von der sie in ihrer actualen Existenz bedingt sind, so, wie seine Theorie fordert, zur Potenz reducirt ist. Soweit als sie bedingt sind durch den Sohn, würde mit der Suspension seiner actualen Hypostase auch die ihrige suspendirt sein.

[2] Es ist auffallend, daß man bei Hofmann den „Schriftbeweis" für seine Kenosis Gottes vor der Weltschöpfung gänzlich vermißt. Den exegetischen Beweis für die theopaschitische Theorie der Christologie und zwar diejenige Form, welche die menschliche Seele vereinerleit mit dem Logos, hat umfassender Hahn, Theol. d. N. T. I, 1854, S. 205 ff. angetreten. Er findet im N. T. die Lehre, daß Christi Pneuma nicht wie bei allen übrigen Menschen einen zeitlichen Anfang nehme, denn nach seiner Substanz und Wesenheit sei es identisch mit dem Pneuma, welches das Wesen des Sohnes Gottes im vorweltlichen Zustande ausmachte, und daher ewig ist. Zeitlichen Anfangs sei es nur nach seiner beschränkten Daseinsform, durch die es Menschliches wurde. Darauf sollen Stellen, wie Hebr. 9, 14; 1. Petr. 1, 11, die Stellen von Erinnerung an vorweltlichen Zustand und vom Kommen im Fleisch führen, denn nach den Anschauungen N. Ts. habe die Menschwerdung des Sohnes Gottes nicht darin bestanden, daß dieser eine ganze menschliche Natur, aus Leib und Seele bestehend, sondern wesentlich nur darin, daß er einen menschlichen Leib (σάρξ) annahm, daß der schon vorhandene präexistirende Geist Christi, natürlich in einem Zustande der Beschränkung, in einen menschlichen Leib eingegangen sei. Das menschliche Pneuma Christi habe von Anfang seiner menschlichen Existenz an keimartig „die Fülle der Gottheit" in sich enthalten; es sei ja nur das in den Zustand der Be-

Hier ist nun der Ort, auch die Theorie von Thomasius zu besprechen.

Die Grundzüge seiner Ansicht, wie er sie jetzt — nicht ohne Ein-

---

schränkung eingegangene absolute Pneuma, welches das Wesen des Sohnes Gottes ausmachte. Darum habe das menschliche Pneuma Christi eine unendliche Entwickelungskraft gehabt*, vermöge deren es in demselben Grade, in welchem der Mensch Jesus überhaupt sich entwickelte, aus seiner Beschränkung wieder heraus und in den Besitz und Gebrauch der göttlichen δόξα eintreten konnte und wirklich eintrat, 1 Tim. 3, 16; Joh. 1, 14; Kol. 2, 9. So kehrt das Pneuma in seine vormenschliche absolute Vollendung zurück, nur mit dem Unterschied, daß währen vorher das Pneuma Christi ohne menschlichen Leib gewesen war, es jetzt einen solchen hat. Bekanntlich hat vor Hahn die neuere Tübinger Schule die Menschwerdung N. Ts. in Annahme eines Leibes verwandelt. Die Widerlegung des zu früh gestorbenen Dr. Mau in seiner Christologia N. T. hat Hahn, wenn gekannt, doch nicht gebührend beachtet. Das πνεῦμα αἰώνιον Hebr. 9, 14 sagt nicht, was er darin findet. Bezieht man es auf die göttliche Seite, so fehlt doch jede Spur von einer Depotenzirung dieses Pneuma in der Stelle. Bezieht man es auf die menschliche Seite, so behält αἰώνιον seinen guten Sinn, auch ohne in dem Wort nach Präexistenz zu suchen, vgl. Hebr. 7, 16. 1 Petr. 1, 11 redet von dem πνεῦμα Χριστοῦ in den Propheten, aber jedenfalls nicht von der Selbstbeschränkung des Pneuma in Christus, noch von einer präexistenten Menschheit Christi; mag nun das πνεῦμα von dem Göttlichen in Christus schon unterschieden sein oder nicht, für eine Identification der menschlichen Seele Christi und des Göttlichen läßt sich die Stelle nicht anführen. — Daß das „Kommen im Fleisch" die Verwandelung des Pneuma in eine Menschenseele bezeichne, ist ebenso wenig erweislich, so lange feststeht, daß σάρξ im N. T. auch vom allgemein Menschlichen, nicht bloß vom Körper gebraucht ist. Was nun die noch übrigen Stellen betrifft, auf welche sich auch Liebner, Thomasius u. A. berufen, so sind von Wichtigkeit nur noch die beiden Joh. 17, 5; Phil. 2, 5 ff. Auch diese aber enthalten den in ihnen gesuchten Sinn erst, wenn man in beiden eine gewisse Einschiebung vornimmt, die nicht im Text steht, d. h. wenn man eine unverkennbare Petitio principii begeht. Die Einschiebung ist nichts Geringeres als die Hauptsache, nämlich, daß die δόξα (Joh. 17, 5) die μορφὴ θεοῦ Phil. 2 je so sei aufgegeben worden, daß der Logos nur als potenzieller übrig blieb. Wie darf man sagen, man müsse dieses einschieben, da nur dogmatische Gründe einer bestimmten Christologie diese Abweichung von der stets hergebrachten veranlassen? Aber konnte denn nicht der Gottmensch Joh. 17, 5 sagen, die Herrlichkeit, die er schon hatte vor Grundlegung der Welt, und von der auch sein gottmenschliches Bewußtsein bereits weiß, weil Jesus von seiner persönlichen Einigung mit dem Logos nicht erst seit seiner Verherrlichung weiß, habe er als Gottmensch noch nicht actuell und dürfe sie trotz der Einheit mit dem Logos (die nicht mit physischer unaufhaltsamer Macht wirkt) noch nicht haben, obwohl er an der noch nicht absolut verwirklichten unio die Potenz dazu schon hat. Ganz so heißt es auch Pil. 2, 5 ff. nicht (wie es bei der Erklärung von Weiß heißen müßte),

---

*) Auch unserem Geiste fehlt diese nicht!

fluß von Liebner besonders in trinitarischer Hinsicht — zu rechtfertigen sucht,[1] sind folgende:

daß Christus je aufgehört habe in der μορφὴ θεοῦ zu sein, oder das Gottgleichsein aufgegeben, sondern nur, daß er in diesem Reichthum und dieser Hoheit stehend sich nicht entzogen habe der Entäußerung und Erniedrigung. Das Subject des Satzes ist, wie die lutherischen Dogmatiker unwiderleglich beweisen (vgl. z. B. Gerhard, loci theol. T. III, 562—570; Schneckenburger, Dtsche. Ztschr. 1855. Oktbr.) Jesus Christus, nicht aber der Logos; denn (von allem Andern abgesehen) wie kann ein Act der Kenosis, wie der angebliche, gänzlich in's unsichtbare Gebiet fallende, den Philippern als Beispiel vorgestellt werden? oder wie kann, wenn man nicht wieder erst eine Petitio principii begeht durch Einschiebung einer andern Kenose, als von der wir wissen, der Logos erhöht werden (v. 9)? In der Hauptsache ganz richtig erklärt Reuß, Die Geschichte der h. Schriften N. Ts. 1853. S. 121: Die Idee der κένωσις liegt überall der Vorstellung des Ap. von den Leiden und dem Gehorsam des Gottessohns zu Grunde, 2 Kor. 13, 4; Röm. 8, 32; Gal. 4, 4, wenn auch das Wort sonst fehlt." (κενοῦν bedeutet aber nach 1 Kor. 9, 15; 2 Kor. 9, 3; Röm. 4, 14; 1 Kor. 1, 17, etwas wie zu nichts, zu etwas Verachtetem machen, ἐξουθενεῖν.) Ebendaher ist auch die Hingabe oder das Opfer, welches der bringt, der in göttlicher Gestalt war, nicht Opfer dieser μορφὴ θεοῦ und des Gottgleichseins selbst, sondern nur die mit dieser innern Hoheit sich verbindende und so den stärksten Contrast zu ihr bildende κένωσις und ταπείνωσις, die Knechtsgestalt, denn er verschmähte nicht die Aehnlichkeit mit einem gewöhnlichen Menschen in seiner ganzen äußeren Erscheinung, ja ward gehorsam bis zum Tod am Kreuz. Nach seiner innern Hoheit und Würde, die er um der, wenn auch noch nicht absolut vollendeten unio willen hatte, wäre eine ganz andere, majestätische Erscheinung das an sich Congruente gewesen; darauf hat er aber verzichtet. Nimmt man ἁρπαγμόν streng nach der Formation — γμός, so bedeutet es den Act des Ansichraffens, im Unterschied von ἅρπαγμα das Erraffte. Dann ergibt sich noch bestimmter und noch passender als Sinn: obwohl an sich in göttlicher Gestalt sah er doch die Gottgleichheit (die seiner ganzen Person bestimmt war) nicht als Gewaltsamkeit und Eigenmächtigkeit an, d. h. er sah sie nicht in der Bethätigung des gewaltsamen Machtgebrauches, sondern erniedrigte sich u. s. w. Thomasius, Christi Person und Werk II, 136 muß zugestehen, daß das Subject des Satzes der historische Christus sei, aber gleichwohl bezieht er dann wieder die Stelle auf die Menschwerdung und meint, der Gegensatz der μορφὴ δούλου gegen die μορφὴ θεοῦ beweise, daß sich der Logos der μορφὴ θεοῦ entäußert habe durch Tausch mit menschlicher Existenzform. Als ob der Gegensatz und Contrast nicht auch bliebe, wenn zu dem bleibenden Innern, der μορφὴ θεοῦ, die μορφὴ δούλου, dies scheinbar Incongruente hinzukommt. Besagte dagegen die Stelle Phil. 2 das Aufgeben der göttlichen Existenzform des Logos selbst, so wüßte ich nicht, wie man den weiteren Folgerungen ausweichen will, die Ernesti, die Theorie v. Ursprung d. Sünde aus der Sinnlichkeit, 1855, S. 263 ff. zieht.

[1] Thomasius, Christi Person und Werk, 1855, II, S. 63 ff. 128 ff. 185 ff. 216. 232. 275 ff. Liebner, d. christl. Dogm. aus dem christol. Princip, 1849.

Der Sohn Gottes habe die Menschheit nicht aus sich heraus oder sich in sie umgesetzt, denn der ewige Logos sei weder schon an sich Mensch, noch habe er sich verwandelt in einen Menschen. Im letzteren Fall wäre er nicht aus unserem Geschlecht, aber auch nicht mehr Gott. Sondern die Menschwerdung habe den Unterschied göttlichen Wesens und menschlicher Art zu ihrer Voraussetzung. Die Menschheit ist angenommen. Der ewige Sohn Gottes, der nicht Natur, sondern Person ist, hat, ohne sich in seiner Gottheit oder die Menschheit in ihrer Creatürlichkeit aufzuheben, sich in ein Verhältniß zu ihr gesetzt, wodurch eine wirkliche persönliche Lebenseinheit entstand (S. 63 ff.). Wie hat er das erreicht? Dadurch, daß die Menschwerdung nicht bloß Assumtion der menschlichen

---

S. 16 ff. 292. 308 ff. 340. In der Annahme einer menschlichen Seele weicht allerdings Thomasius von Liebner jetzt ab: und es ist dieser Punkt für den ethischen Charakter der Christologie wie für Christi Werk von hoher Bedeutung. Allein Th. sah nicht, daß durch diese seine Concession an die Lehre der Kirche (und der h. Schrift) der Gewinn und das Empfehlende, was seine Theorie von der Selbstentäußerung des Logos kann zu haben scheinen, nämlich die größere Einfachheit der an die Trinitätslehre sich leicht anschließenden Christologie und die Lösung des Problems: „wie denn der Logos mit der Menschheit eine Lebenseinheit werden könne," verloren geht. Haben wir eine menschliche Seele und daneben einen depotenzirten Logos, so ist durch die Depotenzirung nicht bloß nichts zur Erklärung der Einigung beider gethan, sondern diese wird nun um so schwieriger, ja unmöglich. Denn da der Logos so gänzlich sich entleert haben soll, daß er die Menschheit in ihren Anfängen nicht mehr überragt, so kann er ihr auch nichts geben, noch ihre Entwickelung leiten. So hilflos denkt Thomasius den Logos in seinen gottmenschlichen Anfängen, daß er auf den h. Geist und seine Einwirkung auf ihn für dessen Entwickelung recurriren muß. Woraus erhellt, daß es nicht genug bedacht ist, wenn man das „Sichdecken des Logos und der Menschheit" jetzt häufig als die oberste christologische Forderung aufstellt. Denn ein Werden des Gottmenschen in immanenter Entwickelung (nicht bloß wie das Werden Anderer durch des h. Geistes Einwirken) wird gerade durch ein absolutes Sichdecken beider Größen von Anfang unmöglich, wogegen das anfängliche „Ueberragen" des Logos für ein gottmenschliches Werden den Impuls bildet; die relative Nochnichtvollendung der unio mit dem Logos ist die Voraussetzung, welche nach beiden Seiten hin den Proceß der Einigung sollicitirt und im Fortgang erhält. Mit diesem Werden der Unio ist wohl vereinbar, daß der Logos mit diesem Menschen, soweit derselbe verwirklicht war, stets in Unio stand. Die Assumtio ist Bedingung der Incarnatio; was aber noch nicht wirklich ist, kann auch noch nicht assumirt sein (z. B. Selbstbewußtsein im Anfang). Folglich ist die Unio doch jedenfalls, als eine sich steigendsetzende zu bezeichnen. Es gehört zu ihrer Vollkommenheit nicht bloß, daß der Logos, sondern auch daß dieser Mensch sie wisse und wolle.

Natur, noch weniger eines menschlichen Individuums ist (S. 121). Es gehörte dazu ein Weiteres, Selbstbeschränkung des Göttlichen, sowohl in seiner Seins=, als seiner Wirkungsweise (S. 128—131). Bleibt der ewige Sohn Gottes in der endlichen assumirten Natur, in seiner göttlichen Seins= und Wirkungsweise, in seiner überweltlichen Weltstellung, in der Unbeschränktheit seines weltumfassenden Waltens, so bleibt noch eine Duplicität; das Göttliche überragt das Menschliche wie ein weiter Kreis den engeren, deckt sich nicht mit seinem gottmenschlichen Thun im Stande der Erniedrigung, sondern steht gleichsam hinter dem historischen Christus oder schwebt über ihm. Da ist also noch eine zwiefache Seins=weise, ein gedoppeltes Leben, ein gedoppeltes Bewußtsein. Da ist oder hat der Logos im Status exinanitionis noch immer etwas, das nicht in seiner geschichtlichen Erscheinung aufgeht. Das scheint aber die Einheit des Ich zu zerstören, wenigstens kommt es zu keiner vollständigen Durch=dringung beider Seiten (für die irdische Zeit), wir erhalten nicht das Subject, in welchem Gott in seiner Totalität, die Fülle der Gottheit, wie sie in dem Sohne subsistirt, Mensch geworden ist.

Da nun andererseits der Doketismus unausweichlich wäre, wenn der Sohn seine Fülle der Menschheit gleich mitgetheilt hätte, so muß Gott sich zur wirklichen Theilnahme an der uns eignenden Seinsweise bestimmt haben (S. 130), was Thomasius in den Satz meint umsetzen zu müssen: Der ewige Sohn, die zweite Person der Gottheit habe sich selbst in die Form menschlicher Umschränktheit, in die Schranke einer zeiträumlichen Existenz dahingegeben, es sei also die Assumtion zugleich Selbstbeschränkung des Sohnes Gottes. Diese Selbstbeschränkung beziehe sich nicht bloß auf die Weltwirksamkeit des Logos mit Allgegenwart und Allwissenheit, sondern „das absolute Leben, welches das Wesen der Gottheit ist, existirt nun in der engen Begrenzung eines menschlichen Lebens, die absolute Heiligkeit und Wahrheit, diese Wesensbestimmtheit Gottes, entwickelt sich nun in der Form menschlichen Denkens, die absolute Liebe hat menschliche Gestalt angenommen, sie lebt als menschliches Gefühl im Herzen dieses Menschen, die absolute Freiheit in der Form menschlicher Selbstbestimmung." Der Sohn Gottes existirt nirgends mehr seit dem Act der unio außerhalb dieses Menschen, hat sich keinen Machtbesitz, kein besonderes Bewußtsein, kein Fürsichsein vorbehalten.

Er ist in der Totalität seines Wesens Mensch geworden, seine Existenz und Lebensform ist die eines geistleiblichen, zeiträumlich bedingten Menschen (S. 183. 184. 216). Und nicht bloß des Gebrauches, sondern auch des Besitzes der in der Welt activen göttlichen Eigenschaften habe sich der Sohn Gottes begeben. Allerdings nun machen, wenn auf solchem Wege von Anfang an die absolute gottmenschliche Einheit gesichert werde, Zustände, wie das Versinken in Schlaf und in die Nacht des Todes, besonders aber die Anfänge dieses gottmenschlichen Lebens einige Schwierigkeit. Denn mit dem Leben eines Fötus soll der Logos sich decken, er soll nicht mehr für sich behalten haben, als was auch dieser Menschenkeim haben kann, und daß dieser kein Bewußtsein, also auch kein Selbstbewußtsein hat, ist auch für Thomasius nicht zweifelhaft. Aber statt an solchem Sichversenken des Logos in Bewußtlosigkiet und Schlaf und Tod irre zu werden, hilft Thomasius mit der Aufforderung, daß wir unser Bewußtsein versenken sollen in dies Wunder der göttlichen Liebe, das bei seiner Theorie sich ergebe.

Thomasius bleibt bei alledem in thesi dabei, der Logos habe sich in die Schranke eines zeiträumlichen Daseins, unter die Bedingungen einer menschlichen Entwickelung u. s. w. dahingegeben, ohne deßhalb aufzuhören, Gott zu sein (S. 130 f.). Das lautet vorsichtiger als Hofmann's Wort: „Er hat aufgehört, Gott zu sein, um Mensch zu werden." Thomasius glaubt daher auch vor dem Verdammungsurtheil der F. C. 612, XX. cll. 773, 49 wohl bestehen zu können. Die F. C. wolle nur eine solche Selbstentäußerung des Logos verwerfen, deren Folge das Aufgeben des göttlichen Wesens und der Gottheit des Logos sei. Das sehe sie, aber mit Unrecht, in der von ihr getadelten Entäußerung der göttlichen Attribute. Allein bei seiner Meinung bleibe der Logos ganz er selbst, der Sohn Gottes, wesentlich Eins mit dem Vater, das absolute Leben, die absolute Wahrheit, Heiligkeit, Liebe, dasselbe Ich, das im Anfang war (S. 181). Auch wenn der Logos sein absolutes Selbstbewußtsein aufgebe, so bleibe er doch dasselbe Subject „oder dieselbe Person", denn „Selbstbewußtsein sei nicht so viel als Person". Außerdem geschehe die Selbstbeschränkung aus Liebe, sie sei also nicht Verneinung, sondern Bethätigung seines Wesens, das als sein schlechthin mächtiges Selbst zu denken sei, das sich selbst diese Bestimmung (d. h.

den Mangel des Selbstbewußtseins u. s. w.) gibt und also darin bei sich selbst bleibt.

Wenn die alte Kirche für die göttliche Natur unbedingt an dem ἀτρέπτως, ἀναλλοιώτως festhält und auch die Concordienformel S. 773, 49 sagt: Quantum ergo ad divinam in Christo naturam attinet, cum in ipso nulla sit ut Jacobus testatur 1, 17 transmutatio divinae Christi naturae, per incarnationem nihil quoad essentiam et proprietates ejus vel accessit, vel decessit, et per eam in se vel *per se* neque diminuta neque aucta est, so hat sie damit deutlich genug gesagt, daß sie die göttliche Natur selbst gänzlich von der Entäußerung will frei denken; sie verwirft sie auch sofern sie als Selbstbethätigung möchte vorgestellt werden. Es ist aber ferner auch unrichtig, daß die F. C. die Selbstentäußerung der divina natura nur insofern verwirft, als dieselbe ein Aufgeben des göttlichen Wesens und der Gottheit des Logos sei. Denn F. C. 612, XX wird gerade eine solche Ansicht verworfen, welche jene Kenosis der göttlichen Natur so meint denken zu können, daß die Gottheit als Potenz doch bleibe und seiner Zeit sich zum Actus wieder herstelle; sie verwirft mit einem Wort gerade die Theorie von Thomasius in ihrem Kernpunkt und nichts Anderes. Denn so sagt sie: Rejicimus etiam damnamusque, quod dictum Christi Matth. 28, 18 mihi data est omnis potestas etc. horribili et blasphema interpretatione a quibusdam depravatur in hanc sententiam: Quod Christo secundum divinam suam naturam in resurrectione et ascensione ad coelos *iterum restituta fuerit omnis potestas in coelo et terra, perinde quasi, dum in statu humiliationis erat, eam potestatem, etiam secundum Divinitatem deposuisset et exuisset.* Hac enim doctrina — dudum damnatae Arianae haeresi via de novo sternitur, ut tandem — — Christus totus, quantus quantus est, una cum salute nostra amittatur etc. Hier wird schon eine Ansicht, welche uns des Logos Allmacht im Himmel und auf Erden auf eine Zeitlang beschränkt und also leugnet, so entschieden abgewiesen: was wäre wohl hienach für ein Urtheil über eine Ansicht zu erwarten, welche dem Logos sogar sein Selbstbewußtsein auf eine Zeitlang abspricht, und sich nicht scheut, die Bewußtlosigkeit des Schlafes oder Todes und die des Kindes in Mutterleib auch dem ewigen Logos zuzusprechen? Wir sind keine Vertreter der Fehllosigkeit der F. C.; aber Thomasius

wird sich schon gefallen lassen müssen, nach dem Maße, womit er zu messen pflegt, selbst gemessen zu werden. Vergeblich deckt er sich mit der Unterscheidung zwischen den göttlichen Attributen, die der Kenosis können unterworfen werden, und zwischen dem unveränderlichen göttlichen Wesen. Denn er vertheidigt sonst eifrig und mehr als richtig ist, die lutherische Dogmatik gegen den Verdacht, eine Trennbarkeit der göttlichen Eigenschaften vom göttlichen Wesen bei ihrer Communicatio idiomatum gelehrt zu haben. Es wird auch später bei der dogmatischen Erörterung der Unveränderlichkeit Gottes erhellen, ob unsere Väter so sehr Unrecht gehabt haben, in einem nicht mehr allwissenden und allmächtigen Logos den wesentlichen und gottgleichen Sohn Gottes nicht mehr anzuerkennen, sondern ein bloßes Zwischenwesen. Hier wollen wir nur noch constatiren, was dieser entäußerte Logos ist. Er ist ein Deus potentialis, ein zeiträumliches, einzelnes, verendlichtes Wesen oder Individuum, das nur noch an sich unendlich ist (was man auch vom Menschen sagen kann); er hat aber, unter die Bedingungen menschlicher Entwickelung gestellt, so sehr sich selbst verloren, daß er, um aus seiner Potenz wieder zum göttlichen Actus zu gelangen, der Einwirkung des h. Geistes bedarf (S. 210. 219. 220). Auch seine Wunderthaten u. s. w. sollen nicht mit der lutherischen Kirche dem Logos in ihm mit zugeschrieben werden, sondern dem h. Geist, der den Gottmenschen mit außerordentlichen Gaben für sein Amt ausgestattet habe. Die ganze Entwickelung des Gottmenschen läßt er nicht durch den immanenten Logos bestimmt und geleitet sein, sondern von außen her wie bei einem andern Menschen, durch den h. Geist. Jesus ist so für die ganze irdische Zeit, wie mit Recht Liebner tadelt, wesentlich ebionitisch gedacht. Es wird nur versichert, daß in diesem Menschen zugleich der Logos — als Depotenzirter — sei. Aber da muß mit Liebner gefragt werden: in was denn der Logos hier seine besondere Gegenwart beweist, damit sie erkannt werde?

Ein solcher bewußtloser depotenzirter Gott ist in der That nichts wesentlich Anderes, als ein creatürliches Individuum, als die Potenz eines gottebenbildlichen, urbildlichen Menschen. Hilft aber solche Kenosis das Geringste zum Verständniß der Menschwerdung? Die Kenosis verspräche wenigstens etwas, wenn man annähme, sie verwandle den Logos in eine menschliche Seele: denn so wäre die Einheit der Person außer

Frage, die göttlich an sich zugleich menschlich geworden wäre. Aber Thomasius, statt mit Liebner einen in Wahrheitsliebe unternommenen Versuch folgerecht zum Ende zu führen, macht, indem er sich an die kirchliche Verwerfung des Apollinarismus erinnert, auf halbem Wege Halt. Seine Kenosis, die ursprünglich für etwas ganz Anderes, als für eine bloße Ausgleichung mit einer menschlichen Seele neben ihm bestimmt war, nämlich für die absolut fertige Einheit der gottmenschlichen Person, will er auch jetzt festhalten, wo er eine besondere menschliche Seele in Christus mit der Kirche zugibt. Als könnte es etwas fruchten und die Einigung beider Naturen erleichtern, dem Logos seine Absolutheit zu nehmen! Gerade umgekehrt ist es weit schwerer, den Logos als verendlichten Geist mit einer menschlichen Seele geeinigt zu denken, als den absoluten Logos, wie z. B. der Arianismus beweist, der nothwendig die menschliche Seele leugnen mußte, weil nie und nimmer aus zwei endlichen Geistern Einer werden kann. Was nun Thomasius mit seiner Kenosis erreicht, nämlich eine Zweiheit ähnlicher, endlicher Individuen, ist so wenig die Lösung des Problems, daß vielmehr nun erst ein überflüssiges und selbstgeschaffenes, neues Problem entsteht, nämlich, wie denn zwei solche gleichartige Individuen, die in einem todten Verhältniß neben oder in einander stehen, eine lebendige persönliche Einheit sollen sein können?

Doch Thomasius läßt es ja andererseits auch nicht an Sätzen fehlen, die dagegen protestiren, den Logos als ein verendlichtes Individuum anzusehn. Er legt ihm die wesentliche Heiligkeit, Weisheit, Allmacht unverlierbar bei; er will die Kenosis als That des Logos und nicht als Leiden gedacht wissen; ja um gleich das Stärkste zu nennen, was er nach dieser Seite hin aussagt: er will den Act der Selbstentäußerung des Logos als einen fortgehenden gedacht wissen, und erklärt sogar: was er von dem Erlöser aussage, falle ganz in das Gebiet der ökonomischen Trinität, die immanente werde dadurch nicht berührt, denn die Menschwerdung sei ein Act des Willens und eo ipso des Bewußtseins, näher ein Act des ewigen Sohnes, der mit der Menschwerdung zusammenfallend von da an zur fortwährenden That des Gottmenschen werde.[1]

[1] Erwiderung in der Ztschr. f. Prot. u. K. 1846. Dogm. II, 187. 273 ff.

Was nun zunächst die Beiziehung des Unterschiedes zwischen dem ökonomischen und dem immanent-trinitarischen Logos angeht, so scheint mit ihm hier Nichts gewonnen, wohl aber Viel verloren werden zu können. Denn es muß doch der ewige Logos, derselbe, der in der Trinität der Logos ist, Mensch geworden sein und kein anderer oder geringerer; sonst wäre eben die Menschwerdung nicht Menschwerdung Gottes, nicht seine absolute Selbstoffenbarung. Ein doppelter Logos, ein immanenter neben einem ökonomischen, an sich ein haltloser Gedanke, würde gerade in die göttliche Sphäre eine unzulässige Zweiheit und eine die Wahrheit der Menschwerdung zerstörende Trennung einführen und warum? um die Einheit der gottmenschlichen Person als eine von Anfang fertige hinzustellen aus Flucht vor Nestorianismus! Doch noch eine andere Wendung der Unterscheidung zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität wäre denkbar! Man könnte sagen: in der Menschwerdung sei nur eine That des ewigen Logos, nicht ein Sein desselben zu erblicken; in dem Gottmenschen sei nur eine Wirkung, nicht eine Daseinsweise des Logos, nur ein Offenbarungsact zu sehen. So wäre allerdings der Selbstverlust des ewigen Logos durch Eingehen in die Zeit vermieden, aber auch eine sabellianische Christologie adoptirt. — Thomasius dagegen will den Logos in carne, nicht bloß eine Wirkung desselben, ja er will eine Kenosis desselben. Und so wird es doch sein Bewenden dabei haben, daß sofern er wirklich eine Menschwerdung des ewigen Logos will, seine Kenosis aber dazu für unerläßlich erachtet, er den immanenten, trinitarischen Logos in Bewußtlosigkeit, in Verlust seines Ichs und seiner Hypostase, also auch in den Verlust seiner absoluten actuosen Liebe zu sich, zum Vater, zur Welt, die nun einmal ohne Bewußtsein vom Object der Liebe nicht denkbar ist, hineinziehen muß; es sei denn, daß er die ökonomische Trinität und das innere Wesen Gottes so von einander scheide, daß nicht der ewige immanente Sohn Gottes, sondern irgend eine andere, natürlich subordinirte Größe Mensch geworden ist, bei welcher Annahme dann überhaupt die Trinität christologisch gleichgültig würde,[1] wenn sie je noch eine Stelle behalten könnte.[2]

[1] Thomasius hat auch in der That auf die Trinität fast gar nicht Bedacht genommen, als er zuerst seine christologische Position durch seine Kenosis feststellte.

[2] Dieser Zweifel kann sich an Folgendes halten. Wenn die Hypostase des

Eher scheint der immanente Logos von jener Kenosis frei gehalten zu bleiben durch die weitere und letzte Instanz, nämlich daß diese Selbstentleerung des Logos als eine fortgehende zu denken sei, mithin der sie wollende und bewußte Logos doch ewig über dieser Kenosis oder ihrem Resultate schwebe, „über der Linie“ stehe (II, 187). Nur ist hier zu fragen: kommt dieser Wille des Logos zum Resultat, das er will, oder nicht? Erreicht der Logos seine Selbstentleerung oder nicht? Wenn nicht, warum will er sie? Erreicht er sie aber, so hat dieser reflexive Act ihn so entleert, daß er nicht zugleich wieder kann nicht entleerter, vielmehr in Fülle stehender und activer, entleerender Logos sein. Oder anders angesehen: die Rede von einer fortgehenden Selbstentleerung des Logos scheint nur ein euphemistischer Ausdruck dafür zu sein, daß diese Entleerung doch eigentlich keine Entleerung, sondern nur — ein leerer Gedanke sei; ein Gedanke von der Gattung jener, die man nur denken kann, indem man zugleich sofort auch das Gegentheil davon dazu denkt.

Aehnlich verhält es sich mit der jetzigen Theorie von Thomasius auch in anderer Hinsicht. Er ist so zuversichtlich in der Meinung, jene tiefste Kenose des Logos bis zur Ausgleichung mit der Menschheit, bis zur Bewußtlosigkeit, dem Schlaf und Tod des Logos als das Mittel, die Einheit der gottmenschlichen Person anschaulich zu machen und als das nothwendig anzunehmende Wunder der Liebe festgestellt zu haben, daß er auch seiner vollen Zusammenstimmung mit der Formel sicher zu

---

Sohnes sich bis zur Bewußtlosigkeit reducirt hat, so existirt sie nicht mehr als actuelle Hypostase, sondern höchstens noch als mögliche. Es kann aber für die Trinität selbst nicht gleichgültig sein, ob eine der Hypostasen actuell da ist oder nicht. Denn wie man auch die Hypostasen denke, so tritheistisch dürfen sie nicht vorgestellt werden, daß das actuelle Sein oder Nichtsein der einen für die andern gleichgültig wäre. Sie sind nur mit und durch einander der Eine Gott. Wie soll, um mit der Kirchenlehre zu reden, der h. Geist vom Sohne ausgehen, wenn dieser nur noch als potenzielle Hypostase existirt? Nothwendig wird da auch die Hypostase des Geistes bloße Potenz werden. Und ähnlich verhält es sich mit dem Vater; denn Vater ist Gott nicht ohne, sondern mit durch den Sohn; ist dieser nur Potenz, so ist auch der Vater nur potenzieller Vater. Und so hätten wir denn die sabellianische Monas, wenn auch in der Form. daß die Potenzen von Vater, Sohn und Geist seiner Zeit wieder actuell werden, Hofmann's Trinitätslehre dagegen scheint von Anfang die trinitarischen Unterschiede nur als Potenzen in Gott anzusehen, deren Actualität (wenn nicht deren Sein) Gott der Welt wegen wollte.

sein meint: Nec Verbum extra carnem, nec caro extra Verbum. Allein wie verhält es sich damit in Wirklichkeit? Er sagt zwar, daß bei seiner Theorie die Totalität des Logos und seiner Fülle schon in dem Menschen Jesus von Anfang sei durch die Incarnation; aber da die Kenose, der er zuvor den Logos unterwerfen will, nicht bloß dem Menschen die Fülle des Logos nicht zu eigen werden läßt, sondern sogar auch noch diesen all seiner Fülle entkleidet, so müßte gerade bei Thomasius jene Formel für Christi irdisches Leben sich in die andere verwandeln: Nec Verbum totaliter intra carnem, nec caro totaliter intra Verbum; es wäre denn, daß er Alles das, was über die embryonischen Anfänge eines Menschenkindes „hinausragt" und mit denselben sich noch nicht „decken" kann, als ein Solches ansehen möchte, was ohne Nachtheil für das göttliche „Wesen", für den Begriff des *Verbum* fehlen könne. Aehnlich verhält es sich mit der Art, wie er dem depotenzirten Logos andererseits wieder sogar den Antheil an der Weltregierung im Mutterleib der Maria zuschreiben zu dürfen meint.[1]

Ueberblickt man nun all die übel zusammenstimmenden Sätze des Thomasius von einem verendlichten Logos neben der endlichen Menschen-

[1] Wir haben oben gesehen, daß er dem Logos in seiner Niedrigkeit nicht bloß den Gebrauch sondern auch den Besitz der göttlichen Allmacht abspricht (II, 216) (wie auch Hofmann thut). Gleichwohl finden wir bei ihm auch wieder die Worte: Bedenke man, daß die Menschwerdung der centrale Act der göttlichen Weltregierung sei, auf den alles Andere sich beziehe, ja der alles Andere bestimme, so sei zu sagen, daß selbst im Mutterleibe der Logos gerade durch sein Menschwerden die Welt mitregiere (S. 276). Die Philosophie hat wohl schon von einer blind wirkenden plastischen Kraft der Idee geredet; hier vernehmen wir auch etwas von einer bewußtlosen, schlafenden Weltregierung! Der Scharfsinn soll nicht geleugnet werden, der durch diese von Hofmann S. 24 stammende Wendung den Schein der Zusammenstimmung mit einem bekannten Satz der Orthodoxie der Kryptiker zu erkünsteln sucht. Aber bedenkt man den Ernst, mit welchem jene alten Dogmatiker diesen Satz vertreten haben: nimmt sich nicht dagegen jene Wendung mit ihrem Sinn bei Thomasius und Hofmann fast wie ein Spott oder wie das Spiel eines neckenden Echo aus? Und doch ist selbst dieses Spiel nicht ohne Gefahr für Thomasius. Bekanntlich dringt er sonst darauf, die Menschwerdung als etwas nicht mit der Schöpfung und Weltregierung im Allgemeinen in Beziehung Stehendes, sondern als etwas nur zufällig, durch die Sünde, nothwendig Gewordenes anzusehen. Hier aber lesen wir den dazu wenig stimmenden Satz, der sein Recht nur in einer andern dogmatischen Denkweise hat: daß alles Thun des Logos in der Welt zu seinem bestimmenden Mittelpunkte die Menschwerdung habe.

seele, welche Zweiheit die Einheit der Person anschaulich zu machen dienen soll; das Aufgeben des absoluten Selbstbewußtseins und der ganzen actualen Gottesfülle neben der Meinung, den Logos in seiner Ganzheit in Jesu von Anfang an zu besitzen und aufgezeigt zu haben; die Sätze von der vollständigen Kenose des Logos neben dem Unberührtsein des trinitarischen Logos und der Trinität selbst von solcher Kenose; von dem durch Selbstentleerung bewußtlosen und doch zugleich stets bewußten und die Selbstentleerung fortsetzenden Logos; von dem sich mit dem Menschen stets schlechthin deckenden und nie mehr über ihn hinausragenden, vielmehr in absoluter Einheit mit demselben stehenden Logos neben dem Logos, der als liebender und fortwährend sich erniedrigender zugleich über der Linie der gottmenschlichen Entwickelung oder im Centrum derselben leitend steht, so wird man schwerlich eine namhafte Förderung des christologischen Problems in solchen Sätzen anzuerkennen vermögen, sondern nur einen wohlgemeinten eklektischen Versuch, der sich zu wenig davor scheut, Undenkbares, ja Widersprüche zusammenzustellen.

Es ist Eine Grundvoraussetzung, die so viele treffliche Männer die Fährte der geschilderten Kenosis betreten machte, die Meinung nämlich, es sei für die Christologie nothwendig, die Einheit des Gottmenschen als eine die Stufen, die Bewegung, den Proceß ethischer und physischer Art ausschließende, einmal für immer von Anfang an fertige zu denken.[1]

Diese Voraussetzung ist die Ursache, daß sie, den Blick gleichsam starr auf die Art richtend, wie die Einheit der gottmenschlichen Person erreichbar sei, nach Art gewisser Ringer ein Glied krampfhaft fassend, jede andere Rücksicht von dieser Einen Seite des Problems verschlingen lassen. Allein — so eng hängt hier ein Problem am andern — sie verkürzen dadurch selbst diese Einheit der Person in mehr als Einer Weise; die Einen, indem sie eine Einerleiheit des erniedrigten Logos

[1] Auffallender Weise redet dabei Thomasius von einer „persönlichen Einheit“ von Anfang an, während nach ihm nicht bloß die Menschheit, sondern auch sogar der Logos Anfangs kein Selbstbewußtsein haben, das Ich beiderseits in keiner Weise schon actual sein soll. Offenbar hat viel mehr Recht zu jener Bezeichnung z. B. der, welcher den Logos persönlich bleibend denkt, aber auch in fortdauerndem, persönlichem Willen das, was menschlicherseits actuell sein kann, mitannehmend setzt, seinerseits also stets eine Unio personalis hat.

und der menschlichen Seele des Gottmenschen aus ihr machen, die Andern, indem sie eine todte, die Einheit der Person erschwerende, gleichartige Zweiheit neben oder in einander stellen; Alle aber, indem sie eine von Anfang an fertige, starre Einheit als das zu erreichende Ziel vor sich stellen, statt auch sie mit der werdenden Menschheit werdend, und sich explicirend zu denken. Unbewußt hängt daher diese Theorie noch mit dem in thesi sonst von ihr bestrittenen Irrthum zusammen, der das wahre Werden in Christus ausschließt. Doch hierüber ist in dem dogmatischen Schluß meines christologischen Werkes hinreichend geredet.

Auch die letzte bedeutende kenotische Schrift dient auf ihre Weise zur Bestätigung der vorgetragenen Bedenken wider den modernen besonders christologischen Theopaschitismus. Sie hat sich zwar gleichfalls in die theopaschitische Richtung der Christologie hineinziehen lassen, nimmt aber unter allen bisherigen Versuchen dieser Art durch Scharfsinn und Consequenz, wie durch das ernste Streben, mit der h. Schrift in Einklang zu stehen, eine ausgezeichnete Stellung ein.[1] Was ihr besonders einen höheren wissenschaftlichen Werth verleiht, das ist die geradsinnige, achtungfordernde Folgerichtigkeit des Denkens, die sich nicht mit Halbheiten begnügt, welche wissenschaftlich nichts fördern, wohl aber den wirklichen Stand der Frage verdunkeln. Vielmehr wagt der Verfasser in redlicher Wahrheitsliebe das Princip, dem er sich anvertraut hat, zu Ende zu denken und die Ergebnisse desselben offen auszusprechen. Er trifft daher kritisch mit einer Menge von den Einwendungen besonders gegen die Theorieen von Thomasius, Hofmann, Delitzsch, die oben ausgesprochen sind, zusammen, meint aber dennoch bei der Form des Theopaschitismus, die auch ich mit ihm als die allein folgerichtige ansehen muß, gleichwohl stehen bleiben zu sollen.

Mit Geschick und Erfolg weist er nach, daß die Theorie von der

---

[1] Wolfg. Friedr. Geß, die Lehre von der Person Christi, entwickelt aus dem Selbstbewußtsein Christi und aus dem Zeugniß der Apostel. Basel 1856. Wenn ich gleich in Beziehung auf den Punkt, von welchem hier die Rede ist, ihm großentheils nicht beipflichten kann, so wird doch der weitere Verlauf dieser Abhandlung zeigen, daß auch ich sehr wohl das Motiv in seiner Berechtigung anerkenne, das ihn theilweise auf seinen Weg gebracht hat, und mit ihm überzeugt bin, daß die herkömmliche Gotteslehre in Betreff der Unveränderlichkeit Gottes den wissenschaftlichen und religiösen Interessen noch nicht genügt.

Selbstherabsetzung des Logos zur Potenz unfruchtbar und etwas Illusorisches werde, wenn man eine menschliche Seele in Christus, die vom Logos verschieden sei, annehme (§ 65). Er will daher (S. 320), der Logos metamorphosire vielmehr sich selbst in eine menschliche, sich wahrhaft und echt menschlich entwickelnde Seele (S. 320—333), der daher auch Wahlfreiheit, freie Entscheidung zukommen müsse (§ 68). Da eine beginnende menschliche Seele schlechthin nicht die Allwissenheit, Allmacht und ewige Heiligkeit haben könne, so fordert er mit Recht, daß man von den Künsteleien lasse, welche von einer wesentlichen Allwissenheit oder Weisheit, Heiligkeit und Allmacht, deren Besitz fortgedauert habe nach Aufgeben ihrer Actualität (S. 307), oder gar von einem Antheil des entäußerten Kindes Jesu an dem Weltregiment reden, andererseits aber doch auf den Gebrauch nicht bloß, sondern auch den Besitz der göttlichen Eigenschaften jene Entäußerung sich wollen erstrecken lassen (S. 392 f.). Der menschgewordene Logos müsse vielmehr, meint Geß, die Heiligkeit, wie jeder Mensch sich erst erwerben; ebenso jene anderen Prädicate. Nicht minder löblich ist, daß er mit der Depotenzirungstheorie die Annahme unverträglich findet, es sei trotz derselben der Logos gleichsam über der Linie der menschlichen Entwickelung geblieben; oder während er sich in seiner Ganzheit in Jesu entäußert habe, sei er andererseits nach seiner ewigen Seite völlig derselbe geblieben. Das würde zu einem Doppellogos, nicht bloß zu einem doppelten Leben des Logos (dem geschichtlichen und übergeschichtlichen) führen, oder aber die Wahrheit der Menschwerdung des trinitarischen Logos aufheben (S. 389 f.). Diese Auskunft ist bekanntlich ersonnen, um durch jene Lehre von der Kenosis nicht die Trinität selbst afficiren zu lassen. Indem er sie als gänzlich vom Ziel abführend und die Kenosis eigentlich wieder leugnend, gleichfalls klaren Blickes verwirft, verzichtet er auch ferner (S. 389 ff.) ohne Umschweife auf alle die gezwungenen und doch nichts leistenden Versuche, die innere Trinität selbst bei und von solcher Kenosis unbewegt unverändert zu denken, welche namentlich Delitzsch und Thomasius aufzustellen gesucht haben, und gibt unverholen zu, daß durch die freiwillige Kenose des Logos sein persönliches Leben (d. h. das was ihn von Vater und Geist unterscheide) stille gestellt (S. 388), daß davon die nothwendige Folge die Annahme sei, es sei für die 34 Jahre des

irdischen Wandels Jesu die Trinität verändert worden: es habe der Vater nicht mehr seine Fülle ausgegossen in den Sohn: dieser aber nicht mehr den h. Geist mit dem Vater mithervorgehen lassen; es sei auch endlich die Wirklichkeit und die Regierung der Welt auf so lange nicht mehr durch Vermittelung des Logos geschehen; vielmehr der Vater habe auf so lange aufgehört, den Sohn zu zeugen (S. 403), und den h. Geist allein aus sich hervorgehen lassen auch allein mit dem h. Geist die Welt regiert (S. 404).

Eine Hypothese, wie die von der Kenosis des Logos selbst, muß, und das ist das Verdienst dieser Arbeit, bei so reiner und folgerichtiger Durchführung der entscheidenden Krise über ihren Werth wesentlich näher geführt werden. In dieser Durchführung bekennt sich die Hypothese nicht bloß im Allgemeinen offen zu einer Veränderung Gottes, sondern auch speciell zu einer Veränderung in Betreff seiner ewigen Heiligkeit (S. 347 ff.). Gott kann sich, nach Geß, unbeschadet seines Wesens in eine Daseinsform wandeln, in welcher nicht bloß alle Actualität der Heiligkeit aufgehört hat, sondern in welcher er auch die Möglichkeit des Sündigens über sich nimmt (§ 68, S. 368 ff.). Mit Recht fordert er das Letztere für die wahrhaft menschliche Freiheit und zeigt, daß Thomasius und Hofmann, indem sie diese Freiheit für Christus nicht gewinnen, die wirkliche und wahrhafte Menschheit des Gottmenschen nicht erreichen. Liebner strebe dazu, komme aber schließlich auch nicht über das non potuit peccare hinaus (S. 347); wogegen Geß von keinerlei Prädeterminirtsein des Gottmenschen zur Sündlosigkeit wissen will, sondern sie nur als freies von Gott vorhergesehenes Werk des Gottmenschen selbst (S. 350 f.) auf dem Grund eines in seiner Art einzigen Adels seiner menschlichen Natur ansieht (S. 211 ff.). Ob nun einem Wesen, das wirklich Gott ist, auch die Möglichkeit des Sündigens — sei es auch auf dem Umwege der Kenosis — dürfe zugelegt werden, das wird später zu erörtern sein, wo wir die Grenzen werden zu untersuchen haben, innerhalb deren allein von Veränderungen in Gott wird dürfen gesprochen werden. Hier wollen wir nur befürworten, daß wenn sich uns die Unzulässigkeit solcher Aussage über die Möglichkeit auch der Sünde in Gott herausstellen sollte, wir daran einen starken Beweis dafür haben würden, daß weil gleichwohl zur Wahrheit menschlicher

Entwickelung, ja des Erlösungswerkes wirkliche Freiheit des Gottmenschen gehört, eine menschliche Seele, die nicht wieder vielmehr der Logos selbst sei, dem Gottmenschen müsse zugesprochen werden.

Lassen wir nun aber auch diesen Punkt vorerst auf sich beruhen, so scheint es doch, es lasse auch schon hier sich zeigen, daß selbst diese scharfsinnige und resolute, in ihrer freien Conception am meisten an Liebner erinnernde Durchführung der Kenosis des Logos wenigstens einen christologischen Halt nicht habe, weil sie nur scheinbar zur Lösung des christologischen Problems etwas nützt. Denn so bestimmt Geß auch die Betheiligung Gottes am Leiden für das Werk des Gottmenschen fordert, so kann er dieses doch nicht so meinen, daß die Versöhnung ohne wahre Menschheit Christi, durch die er uns wesensgleich ist, denkbar wäre.[1] Nun kommt aber gerade bei Geß eine wirkliche uns wesensgleiche menschliche Natur für den Gottmenschen so gewiß nicht heraus, als der Logos bei uns sich nicht in eine menschliche Seele umgesetzt hat. Mithin widerstreitet das Interesse der Versöhnungslehre einer Hypothese, die eine vom Logos verschiedene Menschheit nicht herausbringt.[2] Anderes, was dieser Annahme widersteht, ist oben erwähnt (S. 216. 222), und in diesem Punkte glaube ich des Thomasius Opposition gegen diese consequenteste Form der Kenosis-Lehre beistimmen zu müssen.

Es ist hiebei im Bisherigen von der Voraussetzung aus argumentirt, daß Geß dem Logos wahre Gottheit zuschreibe und ihn nicht bloß zum ersten, mit Gott wesensgleichen Geschöpfe mache; und dazu

[1] Denn da käme sonst eine bloße Scheinleistung Gottes an Gott heraus. Der Gläubiger betrachtete zugleich sich als Schuldner und damit wäre die Schuld getilgt, daher von hier aus die Versöhnungslehre Hofmann's oder richtiger Schleiermacher's allerdings die allein consequente bleiben würde (s. o.). Wenn Geß sich mit Vorliebe auf Luther's Wort beruft: das wäre mir ein schlechter Christus, in welchem nur ein Mensch für mich gelitten hätte, so ist vielmehr, da bekanntlich Luther oft den Theopaschitismus verworfen hat, dieses Wort dahin zu verstehen, daß der Gottmensch in Kraft der gewonnenen Einigung der göttlichen Natur mit der menschlichen für uns gelitten, und dazu das andere Wort zu nehmen, „daß wir in Christi Passion Christum als pur lauteren von Gott verlassenen Menschen anzusehen haben." S. Thom. II, 204. 230ff.

[2] Dieses Bedenken ist auch durch die spätere Abhandlung von Geß über die Versöhnungslehre nicht beseitigt.

waren wir verpflichtet um seines Gegensatzes zum Arianismus aber auch um deßwillen, weil er eine immanente ewige Trinität bekennen will (Abschn. I, Cap. 6. 7). Aber freilich, diesem Bekenntniß steht bei ihm eine ganze Reihe anderer Sätze entgegen, welche damit schwerlich vereinbar sind, indem sie vielmehr auf einen unzulässigen Subordinatianismus führen, so daß hier doch der Ort ist, wo auch bei ihm noch eine Unklarheit und Zweideutigkeit übrig bleibt, die zur Krise kommen und entweder bis zu einem Logos führen muß, der wesentlich nur ein Geschöpf Gottes ist, obwohl ein präexistentes, Gott wesensgleiches und in der Art ewiges, wie man auch von einer ewigen Schöpfung sprechen kann, oder aber ihn von einer subordinatianischen Theorie abführen wird, bei der allein von seiner Kenosis die Rede sein könnte. Denn um für den Gottmenschen eine wahrhaft menschliche Seele trotzdem zu gewinnen, daß der metamorphosirte Logos diese Seele sein soll, zeichnet er das Bild dieses Logos an sich und im Verhältniß zum Vater in einer sehr eigenthümlichen Weise, die zugleich darauf berechnet ist, daß die Veränderung, welche durch die angebliche Kenose des Sohnes, wie er zugibt, in die Trinität selbst hineingetragen wird, den Vater und den h. Geist möglichst wenig berühre, ihre Existenz vielmehr und die absolute Vollkommenheit ihrer Seinsweise intact bleibe. Denn zwar der Vater stellt für die Zeit der Kenose die Zeugung des Sohnes stille, wie auch der Sohn das Empfangen der göttlichen Lebensfülle des Vaters (S. 405); auch bringt dieser nun den h. Geist allein hervor und regiert die Welt ohne den Sohn. Allein, meint Geß (S. 393 ff.), der Vater sei schlechthin nicht bedingt durch den Sohn, sondern bringe ihn in Freiheit hervor (S. 402), könne daher auch, wenn die Liebe es fordere, diese Zeugung sistiren, wie der Sohn kraft seiner göttlichen Freiheit sein eigenes Leben. Der Vater werde nicht erst selbstbewußt durch den Sohn oder nur mit ihm, sondern sei es auch ohne ihn, überhaupt vollkommener Gott auch ohne ihn, daher auch in der Zeit, wo er ihn nicht hat (S. 396 ff.). Der Sohn dagegen sei nur bedingt durch den Vater, obwohl sein Ebenbild, nicht aber bedingend. Er bezeichnet es als einen Grundfehler in der Trinitätslehre, wenn man die Aseität nicht dem Vater allein vorbehalte.[1] Thue man dagegen dieses,

[1] Was auch Thomasius will. Daß dieses die Lehre der Kirche sei, der sie sich

dann werde die Kenose des Logos nichts Erschreckendes, den Gottesbegriff selbst Störendes mehr haben. Es will mir vorkommen, so kann Geß reden, weil er hier seiner Hypothese zu lieb den Sohn eigentlich zum Voraus außer Gott setzt, außerhalb derjenigen Sphäre, durch deren lebendige Factoren erst der christliche, der wahre Gottesbegriff ewig realisirt ist. Er hat einen Gottesbegriff, für welchen es gleichgültig, um nicht zu sagen zufällig ist, ob des Sohnes Hypostase da ist oder fehlt. Der Vater ist ihm eigentlich allein sensu eminenti Gott, oder die Monas, obwohl er auch den Logos und den Geist Gott nennt; aber wie diese Dreiheit auch wieder eine Einheit sei, non tres Dii, dafür leistet er nicht das Geringste, als ob nicht der monotheistische Grundsatz der Schrift und des christlichen Glaubens durch die Trinitätslehre müßte bestätigt, statt ausgeschlossen werden. Ihm ist die Trinität gleichsam eine göttliche Familie, deren Haupt der Vater ist, deren Zahl und Beschaffenheit veränderlich[1] ist, wenn die Liebe es fordert, die doch als

---

nicht entziehen kann, wenn sie wirklich Einen dreieinigen Gott will, sieht Geß nicht, sondern meint, daß dieses nur Erfindung einer neueren Speculation sei (S. 398). Allein schon Calvin's Streit mit seinen antitrinitarischen Gegnern, die immer besonders die Aseität des Sohnes angriffen, sowie die Lehre unserer alten kirchlichen Dogmatiker hätte ihm ein Anderes zeigen können. Auch der arminianische Subordinatianismus hat seinen Ausgangspunkt an der Behauptung genommen: der Sohn könne keine Aseität haben. Wenn schon nach dem allgemeinen christlichen Glauben der Begriff des ewig wahren Gottes durch die drei Personen erst constituirt wird, so liegt hierin bereits, daß die christliche Trinität als solche unveränderlich sei, und nicht zeitweilig ein Glied verlieren könne, weil sonst Gott aufhörte, der einige wahre Gott zu sein. Umgekehrt, ein Wesen, das soll fehlen können, ohne daß der Begriff des einigen, wahren Gottes eine Störung erfährt, kann nicht ein wesentlicher Factor dieses Begriffes sein; daher das Bemühen von Geß (S. 402) vergeblich ist, diese Zufälligkeit von dem Sohn zu entfernen und ihm wahrhaftige Gottheit zuzuschreiben. In der Aseität allein liegt das Gott von Allem, was nicht Gott ist, Unterscheidende, da alle göttlichen Eigenschaften mittheilbar sind, nur die Aseität nicht, wie in der Reformationszeit die schwäbischen Theologen richtig gesehen haben.

[1] Ich sage veränderlich, weil bei seiner Theorie von der Kenosis des Logos, der zur bloßen Logoswesenheit soll geworden sein (wie auch bei Thomasius, Hofmann, Delitzsch u. A.), herauskäme, daß der Sohn, der zu seiner Hypostase erst durch die Einwirkung des h. Geistes wieder kommen soll, nun hervorgehe aus dem h. Geist und dem Vater, statt daß umgekehrt in der vorchristlichen Trinität — und vielleicht auch wieder nach Christi Erhöhung? — der h. Geist ausgehn soll von Vater und Sohn. Das liegt auch, wenn ich recht sehe, der Behandlung des h. Geistes in

innergöttliche Bestimmtheit genommen, erst in und mit den trinitarischen Hypostasen wird absolut gesetzt sein können. Mit dem exegetischen Beweis für seinen Subordinatianismus scheint mir Geß es zu leicht zu nehmen; denn er bezieht ohne Weiteres die Stellen, welche vom Gottmenschen eine Unterordnung aussagen, wie namentlich Joh. 5, 26 auf den Logos, was nur vom Standpunkt seiner Kenosis aus richtig wäre, mithin auf einer Petitio principii beruht. Er hat ferner gar nicht untersucht, ob ein Polytheismus, sei er auch veredelter, harmonisirter Gestalt, mit dem Schriftganzen oder dem christlichen Glauben in Einklang zu bringen sei. Denn bei einer Mehrgötterei und nichts Anderem würden wir bei seiner Ansicht von drei göttlichen Ichen, von welchen zwei für den im Vater schon absolut realisirten Gottesbegriff relativ zufällig würden, anlangen. Die Nothwendigkeit, die er für sie neben der Freiheit des Vaters übrig behält (S. 402), ist keine wesentlich andere, als die man auch der Welt, sofern sie aus Gottes freier und doch nicht willkürlicher Liebe stammt, beilegen kann. Es kommt dabei für den Sohn und h. Geist, die der Aseität entbehren sollen, während die Welt auch für die Gottesfülle Empfänglichkeit hat, nur ein quantitativer Unterschied von der letzteren heraus. Da Geß jedoch daneben die Dreiheit auch wieder nicht für zufällig ansieht — als ob sie z. B. auch vermehrt werden könnte von der göttlichen Freiheit — vielmehr sie im innergöttlichen Gesetz des göttlichen Lebens, also der Wesenheit Gottes begründet sieht (S. 182), so hätte schon dieses hinreichen können, ihn an seiner Ansicht irre zu machen. Denn wenn dieses Gesetz des gött-

---

Hofmann's Schriftbeweis zu Grund. Es ist darin eine merkwürdige Aehnlichkeit mit der Betrachtungsweise der alten Judenchristen und ihrer Betonung des Pneuma statt des Logos. Der Vater soll durch das Pneuma den Sohn hervorbringen. Die Lehre vom ewigen Sohn oder Logos wird als ein Hinderniß der Menschwerdung Gottes behandelt und daher dieser Logos durch Kenose beseitigt oder in einen „aus dem Geist gezeugten Menschen" verwandelt, in welchem oder als welcher er wieder aufleben soll. — Hier rächt sich die unhistorische Verkennung der nothwendigen Unterscheidung zwischen dem weitschichtigeren und dem engeren trinitarischen Gebrauch des Wortes πνεῦμα in der h. Schrift (vgl. Entw. e. Gesch. d. Christol. I, 207 ff.) Nach dem ersteren Gebrauch kann πνεῦμα auch eine archaistische, unbestimmtere Bezeichnung dessen sein, was später Logos heißt. — Auch darin macht Geß die Trinität veränderlich, daß es für den h. Geist zufällig oder gleichgültig sein soll, ob er aus Vater und Sohn, oder — während der Kenosis — aus dem Vater allein hervorgeht.

lichen Lebens selbst die Dreiheit und nicht ein Mehr fordert, so muß sie auch nicht weniger als diese Dreiheit fordern und es ist mithin das göttliche Leben selbst nicht in seiner Integrität, geschweige denn seine Liebe, wenn und so lange diese Dreiheit fehlt. Ebenso, wenn Geß sagt (S. 318 f.), des Sohnes wollendes Empfangen sei seines Lebens Grund (und sein Selbstbewußtsein seine eigne That); wenn er eben daraus die ihn von der Creatur unterscheidende Macht und Freiheit über sein Leben, die sich in der Kenosis erweise, ableitet, so scheint er zu übersehen, daß er damit wieder wesentlich dem Sohne die Aseität zugestanden hat; denn ist sein Wille seines Lebens Grund, sei es auch als empfangender, so muß sein Wille da sein auch abgesehen von der Erfüllung seiner Empfänglichkeit durch den Vater, nämlich wurzeln in dem gemeinsamen göttlichen Wesensgrund, der auch sein ist. Mag man immerhin sagen: er sei aber empfangender Wille, so ändert das hieran nichts, zumal, da, wenn im innergöttlichen Leben eine Wechselwirkung sein soll, das Empfangen nicht allein auf Seiten des Sohnes wird fallen können, wie Liebner richtig gesehen hat.[1]

Wir könnten die Anklänge an eine unzulässige Veränderlichkeit Gottes für den Zweck der Schöpfung oder Vorsehung oder Menschwerdung Gottes leicht mit noch weiteren Beispielen vermehren. Aber das Gesagte

[1] In exegetischer Beziehung bemerke ich zu dem oben S. 219 ff. Erörterten, daß seine Erklärung von Phil. 2, 5 ff. gar nicht ein nachzuahmendes Beispiel für die Philipper aufstellen würde; denn nie kann jene Selbstdepotenzirung unsere Aufgabe werden. Ja, gerade nach Geß hat auch nur der Logos durch sein göttliches Wesen die „Kraft und Macht“ zu jener Selbstdepotenzirung, was um so unerklärlicher machen würde, daß der Apostel von ihr sollte in der Stelle geredet haben, die Christum als erkennbares, leuchtendes Beispiel vor sie hinstellen will. Wenn Geß das „Ausgehen vom Vater in die Welt“ gleichsam räumlich als ein Verlassen des Vaters ansieht, so müßte auch das Verlassen der Welt und Gehen zum Vater seine Gegenwart bei uns alle Tage bis an der Welt Ende ausschließen. Findet dies nicht Statt, so muß auch jenes nicht Statt finden (Joh. 3, 13). Trefflich weiß Geß von der Nothwendigkeit der fortdauernden Menschheit und davon zu reden, daß in allen Aeonen sein Wirken ein gottmenschliches sein müsse, bekennt aber, daß er die Möglichkeit hievon nicht befriedigend nachzuweisen wisse. Allein er sieht nicht, daß diese Schwierigkeit eine selbstbereitete ist durch seine Theorie, wornach ihm der Logos zur menschlichen Seele ward, daß sie aber gar nicht vorhanden ist, wenn man Jesu eine wirklich menschliche eigene Seele und nicht bloß einen Leib zuschreibt. (Vgl. §§ 52—54.)

kann genügen. Nur Eines werde noch erwähnt. Auch von katholischer Seite lassen sich ähnliche theopaschitische Aeußerungen vernehmen. Abgesehen von Früheren, wie Petav, gehört hieher Frohschammer.[1] Im Sündenfall der ersten Eltern, sagt er, fiel die ganze Menschheit, die von Gottes Seite realisirte göttliche Schöpferidee, die nach der Schöpfung sich nur durch Freiheit selbst hätte zu vollenden gehabt (d. h. die pneumatische Menschheit hätte durch die Freiheit der psychischen hervorgebracht werden sollen! Vergl. dagegen 1 Cor. 15, 45 ff.). Diese in der Menschheit realisirte Schöpferidee ist „das Schöpfungswort, das zur Menschheit geworden war. Ist nun auch nicht ein Theil der göttlichen Substanz (als *σοφία ἀχαμώθ*) in die Gewalt des Bösen gefallen, so ist doch die Menschheit der gefallene Schöpferlogos und man kann sagen, daß die göttliche Schöpferweisheit, die sich durch das Schöpferwort Wirklichkeit gegeben, in einen Zustand des Leidens gerathen sei." Hier ist ziemlich deutlich die Menschheit als die Actualisirung des Logos selbst angesehen; dieser ist damit in Veränderlichkeit und Leiden übergegangen, so jedoch, daß Frohschammer wieder über dem leidenden Logos einen nicht leidenden, erlösenden annimmt, womit wir wieder bei dem Doppellogos ankämen.

Im Vorstehenden ist auf die inneren Widersprüche in den verschiedenen Formen der jetzt so verbreiteten Lehre von einer Kenose des Logos aufmerksam gemacht und gezeigt, daß wenigstens die Christologie von dem Theopaschitismus in all den dargestellten Formen einen Gewinn nicht zu erwarten habe, daher auch nichts für ihn beweisen könne. Aber damit ist über die Grundfrage selbst noch nicht wissenschaftlich entschieden. Es muß sich noch vor Allem fragen: Wie verhält sich der christliche Gottesbegriff selbst zu der Annahme einer Veränderung in Gott? Schließt er sie denn überhaupt schlechthin aus? Fordert nicht die Innigkeit der Lebensgemeinschaft Gottes mit der Welt doch irgendwie das Gegentheil so sehr, daß wir, bei der bloßen absoluten Unveränderlichkeit Gottes beharrend, im Widerspruch mit den höchsten Interessen des Christenthums auf ein todtes Verhältniß zwischen Gott und der Welt zurückgeführt würden? Hiemit soll sich die Fortsetzung dieser Abhandlung

[1] Ueber den Ursprung der menschlichen Seele. Rechtfertigung des Generatianismus, 1855. S. 175.

beschäftigen. Gesetzt, die letzte Frage wäre zu bejahen, so würde zwar dadurch die Sache des erörterten christologischen Theopaschitismus nicht gebessert; aber es würde von einer wichtigen Seite her die Aufgabe erwachsen, für ein lebendigeres Verständniß des Verhältnisses Gottes zur Welt, sowohl in Christus als in dem einzelnen Gläubigen und der Kirche Boden zu gewinnen.

Die Zeitgemäßheit einer solchen Erörterung wird nach dem Dargelegten außer Zweifel stehen. Wir sehen von sonst sehr verschiedenen Seiten aus, daß die Unveränderlichkeit und Unwandelbarkeit Gottes, die sonst Jedem wie von selbst axiomatisch feststand, einem großen Theil der Zeitgenossen factisch erschüttert ist, daß daher die Theologie diese Frage in erneute Untersuchung zu nehmen hat, um in diesem wichtigen Punkt eine auf hellem, festem Grunde stehende, befriedigende Gotteslehre aufzustellen.

Zweiter Artikel.

Die Geschichte der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes bis auf Schleiermacher,

nach ihren Hauptzügen historisch-kritisch dargestellt.

Die Auffassungsweise des Heidenthums, als der falschen Religion, die früher die herrschende war, hat ohne Zweifel ihre Wahrheit. Denn zur Vergötterung der Natur treibt nicht die Kraft, sondern die Ohnmacht des Gottesbewußtseins (Röm. 1, 23 ff.); ja im Heidenthum liegt nicht bloß ein noch nicht Erstarktsein desselben, sondern ist auch eine abnorme Entwickelung eingeschlagen, die durch den bloßen Mangel sich nicht erklärt. Es ist ein Moment der Willkür ihm wesentlich, was selbst Schelling besonders für den Anfang desselben nicht in Abrede stellt, der es treffend die verwilderte Religion nennt. Aber damit besteht wohl die andere Betrachtungsweise, wornach es auch im Heidenthum eine Frömmigkeit gab. Das jüngere Geschlecht hat auch im Heidenthum die religiösen Vorstellungen der Väter in gutem Glauben aufgenommen, und wir dürfen wohl annehmen, daß wenn sich dann seine Frömmigkeit auch an einen einzelnen Gott wandte, so konnte im Momente der innigen Andacht wie unwillkürlich der einzelne Gott ihm zu Gott schlechthin

werden. Der lebendige wahre Gott hat manches Gebet erhört, das an einen der Götter gerichtet war. Die sündliche Willkür, die zur Bildung der einzelnen Götter ursprünglich mitwirkte, hat Gott die späten Enkel nicht entgelten lassen, der sich den Menschen überhaupt nicht unbezeugt gelassen hat, sondern „nahe ist einem Jeglichen unter uns“. Das ist ja eben die tragische Macht des festgewurzelten Heidenthums, daß in zahllosen Fällen ohne Verletzung der Pietät und ehrwürdiger Autoritäten der Polytheismus nicht überschritten werden konnte, wie auch, wo die Ueberschreitung durch Philosophie oder Aufklärung statt durch eine höhere Religionsform geschah, wohl intellectuell, aber nicht religiös betrachtet etwas Besseres an die Stelle gesetzt wurde, vielmehr oft etwas Schlechteres. Ganz allgemein darf gesagt werden: auch im Heidenthum war das Falsche nur an der Wahrheit; es ist nicht ein systematisch durchgeführter Umsturz der vollkommenen Religion (diese war noch gar nicht da), sondern die Volksreligionen sind eine Mischung von Frommem und Unfrommem, sie sind noch ein innerer Widerspruch. Das Unfromme und Abnorme ist, daß sie die Naturkraft in ihrer Vielheit und Gespaltenheit vergöttern, das Fromme aber war, daß sie damit doch nicht bloß die empirischen Naturdinge, sondern höhere Mächte meinten, für welche ihnen die Naturdinge die sichtbaren Sitze, Erscheinungsformen oder Symbole sind.

Gleichwohl, sieht man auf die religiösen Vorstellungen der gebildetsten Volksreligionen der classischen Welt, z. B. der griechischen, so fehlen den Göttern nicht bloß die festen ethischen Prädicate der Heiligkeit und Liebe, sondern auch die der Allmacht und Allwissenheit.[1] Dürfen wir den frommen Hellenen gleich nicht die Wahrheit des absoluten Abhängigkeitsgefühls selbst absprechen; es war doch nicht so stark oder stetig, um auch die Welt ihrer Vorstellungen und Ideen umzugestalten. Einen der Götter nicht bloß als den höchsten und mächtigsten, sondern als den Gott schlechthin auszusagen, daran hinderte nicht bloß die zersplitternde Göttervielheit, sondern mehr als dieses die Μοῖρα, in der die Einheit über den Vielen noch am meisten repräsentirt war. Denn wollte man im engern oder weitern Götterkreis des Olymp mehr als eine entfernte Annäherung zum Monotheismus sehen, so stünde dem

[1] Nägelsbach, die nachhomer. Theologie des griech. Volksglaubens. 1857. S. 93.

die Abhängigkeit aller Götter von dem Schicksal entgegen, das diese Götterwelt außer und über sich hat. Das Schicksal aber, wenn es auch mythologisch manchfach personificirt wird, hat doch sein Charakteristisches darin, daß es das unbewegliche und unerbittliche Gesetz ist, als Wille zwar vorgestellt, aber zu seinem Inhalte hat dieser Wille nichts, als das, was unausweichlich wirklich geschehen wird, keine Freiheit, keine Barmherzigkeit. Daß etwas so beschlossen ist, wie es ist, dafür gibt es keinen weiteren Grund; die *Μοῖραι* sind Töchter der Nacht, und so ist im letzten Grunde das in sich Zufall, was den Menschen und Göttern gegenüber fatalistische Nothwendigkeit ist. Es ist keine Selbstbestimmung in der *Μοῖρα*, wie in den andern Göttern; sie ist zwar den Menschen und Göttern gegenüber activ gedacht, gleichwohl in sich passiv.[1] Der *Μοῖρα* fehlt daher wesentlich das, was zur Persönlichkeit gehört; ihre Personification ist allegorischer Art und bleibt es auch, wenn von einer Mehrheit der Mören die Rede ist. Diese ihre Bedeutung als bloßes Schicksalsgesetz macht es begreiflich, daß die *Μοῖρα* im Cultus keine wichtige Stellung einnehmen konnte.[2] Obwohl das Unbedingte, die absolute Zusammenfassung oder Einheit aller Dinge in der absoluten Abhängigkeit von einer höhern Macht nur in ihr sicher und fest im Volksglauben repräsentirt ist, so sind doch die heidnischen Religionen nicht durch ihren Schicksalsglauben Religionen. Die strenge *Μοῖρα*, das eiserne Fatum, ist in seiner Gefühllosigkeit und Unveränderlichkeit nicht dazu angethan, daß ein menschliches Herz sich daran hingebe, ist im Gegentheil für den wehrlosen, sein nicht kundigen Menschen finster und abstoßend, ohne Herz, unerweichbar. Auch das Wissen von dem Loose des Schicksals durch Mantik, Astrologie u. dergl. kann höchstens die Ergebung als das Gerathenste empfehlen, aber macht diese noch nicht zu einer frommen. Allerdings ist bei den Griechen das Schicksal nicht ganz losgerissen von dem Ethischen; es vertritt auch die sicher schreitende strafende Gerechtigkeit: aber wieder nur die Unerbittlichkeit der einem Naturgesetz gleich wirkenden Züchtigung aller *ὕβρις*, alle Versöhnung

---

[1] *εἱμαρμένη, πεπρωμένη* vgl. Nägelsbach a. a. O. S. 144.

[2] K. Fr. Hermann, Lehrb. d. gottesdienstl. Alterth. 1846 hat ihn daher ganz übergangen. Wo er stattfand (vgl. Preller, Mythol. I, 330), da drückt er nur die Ergebung aus, nicht die Hoffnung, die *Μοῖραι* geneigt zu stimmen.

ausschließend, daher dem Sünder nur furchtbar und dem Gott, der sühnen möchte, Apollon, feindlich entgegenstehend.[1] Zeigt doch auch das *θεῖον φθονερόν*, mit dem Schicksalsglauben enge verwoben, wie wenig das Schicksal in sich als positiv ethisch bestimmt, wie ferne es selbst von der Vorstellung der sittlichen Weltordnung ist. Das positiv Ethische, die Güte und Menschenfreundlichkeit ist daher nur in der Welt der menschenähnlichen Götter zu suchen, die zwar als *ἀνθρωποφυεῖς* gedacht sind, aber eben dadurch an Zugänglichkeit für Bitten und Gaben gewinnen.

Aber andererseits hat diesen Göttern gegenüber unbedingtes Vertrauen wieder keine Stelle. Sie sind nicht frei von Leidenschaften, Laune, Parteilichkeit, Egoismus, ja wie nicht Urheber ihres eigenen Seins, so ihrer Herrschaft nicht sicher, sie sind Vollstrecker des Schicksals. Nur das Schicksal, das keine religiöse Hingabe zulassende, ist unveränderlich, sie aber, die Götter, sind menschenartige, zeitlich-gewordene, wenn gleich unsterbliche und dadurch über den Menschen an Weisheit und Kraft stehende Wesen, mit Einem Worte, sie sind in Sein, Kraft, Thun sich nicht gleich bleibende, vielmehr veränderliche Wesen. Das Resultat daher ist: eine nach diesen Vorstellungen von den Göttern sich gestaltende und nicht unwillkürlich über sie hinausgreifende Frömmigkeit könnte eigentlich gar nicht Frömmigkeit sein, wenn zur Frömmigkeit das Sichabsolutabhängigfühlenwollen gehört. Denn dem Schicksal gegenüber, das nicht in sich ethisch bestimmt ist, kann es ein solches Wollen nicht geben, es ist zwar unveränderlich, aber nicht geistig, nicht Persönlichkeit; die Welt der menschenähnlichen Götter ist zwar persönlich und daher zur Gemeinschaft einladend, aber ihr fehlt die Unveränderlichkeit und Absolutheit. Die zwei Momente des persönlich Lebendigen und des Unveränderlichen, von deren Zusammensein in Gott die Religion lebt, sind in allem Heidenthum auseinandergefallen. In ihrem Außereinander

[1] Wenn die *Μοῖραι* zuweilen auch als Hüterinnen des Sittengesetzes und der Gerechtigkeit, nicht bloß des Naturgesetzes erscheinen (die jüngeren Mören heißen Töchter der Themis), so behaupten sie entweder auch so den Charakter der Unerbittlichkeit, der starren, unbeweglichen Gesetzmäßigkeit, — so wenn sie die Strafgerechtigkeit vertreten und der *Αἶσα*, *Νέμεσις*, *Ἀδραστεία*, den *Ἐρίννυες* u. s. w. verwandt werden, — oder aber, wenn ihr Wille biegsam und veränderlich gedacht ist, so ist der Schicksalsglaube eigentlich aufgegeben.

hindern sie aber jedes auf seine Art die fromme Hingabe und das Vertrauen; denn wie dem Schicksal sich das Vertrauen versagt und in Verzagtheit oder Trotz, höchstens in Mitleid mit sich selbst umschlägt — was z. B. im Adoniscultus schon zu einer Art Selbstvergötterung, zur Feier der leidenden Welt wird —, so pflanzt und nährt eine Güte der Götter, welche die strenge Gerechtigkeit außer sich hat, die wandelbar und von Parteilichkeit oder Egoismus nicht frei ist, die Selbstsucht auch im Menschen. Die Götter sind Gegenstände der Anbetung vornehmlich nur um ihrer Gaben oder um des Nutzens willen; und auf ihren Egoismus wird speculirt. Aber eine Religion, die den Egoismus innerlich groß zieht, untergräbt sich selbst.

Das Gesagte kann uns klar machen, welch ungeheurer Fortschritt in der Religion gegeben ist, welche Gott als unveränderliches, schlechthiniges, nicht gewordenes Sein und zugleich doch als persönlich setzt. Dieses Beides ist enthalten und in Eins gesetzt in jener grundlegenden Offenbarung an Mose, Exod. 3, 14, vgl. 6, 2. 3. Gott tritt auf als ein lebendiges Ich, aber als das Seiende schlechthin, als das mit sich identische, widerspruchslose harmonische Sein. „Ich bin, der ich bin" sagt für die Vergangenheit aus, daß er stets war, der er ist, nicht durch ein Werden ward, der er ist; aber auch, daß er stets bleiben wird, was er ist, also auch nie durch eine Aenderung aufhören wird zu sein, der er ist. Er ist das schlechthin in sich beruhende, von Nichts außer ihm abhängige, das unverrückliche aber persönliche Sein. Die patriarchalische Kategorie der Allmacht (Gen. 17, 1; Exod. 6, 2. 3.) ist darin aufbewahrt, aber es ist nun von der der Welt zugekehrten Seite Gottes fortgeschritten zu seinem ewigen, widerspruchslosen, unveränderlichen Sein in sich. Gott ist nicht bloß in der Welt, gleichsam außer sich, sondern vor Allem in sich, von sich sagend und wissend, was er ist, also in sich reflectirt und persönlich.[1] Und dieses Insichsein, Sichhaben und Sichselbstbehaupten in seiner ewigen Sichselbstgleichheit und Unveränderlichkeit ist die unmittelbare Voraus=

[1] Es ist daher weder textgemäß, noch entspricht es der Sache, der nothwendigen Fundamentirung des wahren Glaubens, wenn der nächste Sinn dieser Stellen, wie er im Texte angegeben ist, jetzt gerne überflogen, und ohne diese religionsgeschichtlich so unendlich wichtige, aber sich gar nicht von selbst verstehende Grundlegung, zu der Verheißung der bundesgemäßen geschichtlichen Thaten fortgegangen wird.

setzung, um Gott wahrhaft ethisch, „heilig“ zu denken,[1] ja die Gerechtigkeit ist nichts Anderes als die zu ethischer Bedeutung erhobene Unwandelbarkeit Gottes selbst.

Um dieser hohen und für den wahren Glauben grundlegenden Bedeutung willen wird denn auch die Unveränderlichkeit Gottes in seinem Sein und Wesen in den alttestamentlichen Büchern vielfach gepriesen. Ps. 90, 2: Herr Gott, du bist unsere Zuflucht für und für. Ehe denn die Berge wurden und die Erde und die Welt geschaffen wurde, bist du Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit; 102, 25. 28: Deine Jahre währen für und für. Himmel und Erde werden vergehen, aber du bleibest. Du bleibest, wie Du bist, und deine Jahre nehmen kein Ende. Dasselbe liegt in der Formel: Ich bin der Erste und der Letzte, Jes. 41, 4; 44, 6; 48, 12; vergl. Apok. 1, 17, die sich aber bereits auch auf Gottes Rathschluß beziehen wird. Während Plato als das Charakteristische der Lehre von den Göttern, die er verwirft, ihre angebliche Fähigkeit, sich zu verwandeln und zu verändern bezeichnet, die mit Gottes Wahrheit und Vollkommenheit nicht bestehe,[2] so spricht wie im Anfang der Gesetzeszeit so durch den letzten Propheten (Mal. 3, 6) Jehovah: לֹא שָׁנִיתִי, d. h. Wechsel und Wandel ist mir fremd; wie auch das N. T. den Vater der Lichter als Den darstellt, *παῤ ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγή*, ja auch nicht ein Schatten von Wechsel (*τροπῆς ἀποσκίασμα*) Jac. 1 17.

Wir sehen aus diesen und ähnlichen Stellen, welche hohe Bedeutung die Unveränderlichkeit Gottes für die Religion des A.·T. hat. Sie scheidet sich damit principiell von der heidnischen Religion, die in ihrem Vordergrund die Welt der gewordenen Götter aufstellt. Während alles Irdische in unablässigem Fluß und Kampf ist, und die Wogen dieser fließenden Welt unablässig an das menschliche Bewußtsein schlagen, um es in ihren Strudel hinabzuziehen, so wird dagegen das menschliche Bewußtsein selbst zum Felsen, an welchem sich diese Wogen erfolglos

---

[1] Mit der Persönlichkeit ist zwar noch nicht der ethische Gottesbegriff, aber die Form und Möglichkeit dafür gegeben. Umgekehrt, während die bloß physische Absolutheit mit der Lebensform der Persönlichkeit in stete Collision treten will, so gewinnt diese an der wahren, ethischen Absolutheit ihre adäquate Wirklichkeit.

[2] Plato de Republ. L. II. pag. 444 seq. ed. Orell.

brechen, wenn es sich erst auf den Felsen gestellt hat, der Gott heißt und ist. Erst das so gottbewußte Selbstbewußtsein hat seine höchste Stufe, seine Klarheit und Festigung. Erst an dem unwandelbaren Gott ist der schlechthin vertrauenswerthe Gegenstand gefunden, der die rückhaltlose Hingabe möglich macht und fordert. Diese so klar erkannte Unwandelbarkeit Gottes ist die nothwendige Voraussetzung auch für die Unwandelbarkeit, die dem nach Gottes Bilde geschaffenen Menschen zu eigen werden soll, deren Mittelpunkt die Unwandelbarkeit des Vertrauens oder des Glaubens ist, der die Kraft hat, den ganzen Menschen einfach, geschlossen, gefestigt zu machen und so zum Abbild der göttlichen Unwandelbarkeit (Jac. 1, 4. 5, cll. 18. 3, 9).

Darum preist schon das A. T. Jehovah so oft als den Fels (z. B. Ps. 18, 3; 42, 10; 62, 8; 71, 3; 2 Sam. 22, 2. Gott Jehovah ist ein Fels ewiglich, Jes. 26, 4). Allerdings ist der Fels für sich hart, unbeweglich, gefühllos. Aber der Fromme darf sagen: Jehovah ist mein Fels und der Fels meiner Stärke. Seine Lebendigkeit und seine Güte, welche in der heidnischen Religion bis zur Wandelbarkeit ausartet, thut der Unveränderlichkeit Jehovah's keinen Eintrag. Im Gegentheil ist erst in dieser Unveränderlichkeit seines ethischen Wesens Vollendung oder Absolutheit gegeben, wie auch obige Stelle des Jacobus (1, 17) nach dem Zusammenhang, der den Ort der Schuld des Bösen bespricht, sich vor Allem auf Gottes inneres ethisches Wesen bezieht. Denn nur dadurch ist Gott gerecht in sich, wie in seinem Thun, daß er sich selbst gerecht ist, mit sich schlechthin identisch, also unveränderlich in seinem Sein, welches das Sein des Urguten selbst ist. Wiederum nur dadurch ist Gott reine und lautere Güte, Nichts außer sich suchend zur Ergänzung seines Wesens oder seiner Seligkeit, daß er ewig selbstgenugsam ist in sich und keines Andern bedarf, also ewig sich selbst gleich, unveränderlich. Eine wichtige Anwendung hievon ist, daß auch jede ethische Theogonie aus Gott auszuschließen ist. Zwar ohne die Form der Persönlichkeit kann das Ethische überhaupt nicht Wirklichkeit haben, aber nie kann Gott bloße ethische Potenz sein, die zum Actus, zur ethischen Existenz und Wirklichkeit erst zu gelangen hätte. Das nichtreale Ethische kann nur das absolute Gesetz sein: es kann aber kein Gesetz über Gott geben, und ein Subject, auf welches das Prädicat des Gehorsams im eigent-

lichen Sinn angewendet werden kann, fällt eben damit und soweit, als dies der Fall, der creatürlichen Sphäre anheim. Da ferner das ethische Gesetz als solches zwar noch nicht real ist, aber doch unbedingt zur Realität tendirt und enthält, daß in ihm und seiner Verwirklichung das schlechthin Höchste gesetzt sei: so würde die Annahme eines ethischen Werdens Gottes, wie immer wir dazu kommen möchten, einen Widerspruch mit solchem schlechthin Höchsten involviren, der nicht von dem ethischen Wesen selbst ausgehen könnte. Da mithin innerhalb Gottes selbst kein Grund nachzuweisen ist, der ein ethisches Werden begründete oder ein, sei es ursprüngliches, sei es späteres Sein zuließe, das von der Potenz zur ethischen Actualität erst fortschritte: so müßte eine hemmende, feindliche Macht, die die ethische Verwirklichung Gottes in Potenzialität erhielte, als Grund solcher Allmähligkeit des ethischen Processes angenommen werden. Solchem entgegen sagt Jacobus: Bei dem Vater der Lichter sei kein Schatten von Veränderung und Wechsel, nämlich zwischen Finsterniß und Licht, Unvollkommenheit und Vollkommenheit. Wollen wir also nicht einen obersten Dualismus, so müssen wir sagen: Gott der bewußte Träger des Gesetzes, das unbedingte Realität fordert, ist nothwendig, nicht bloß zufällig ewig absolute ethische Wirklichkeit, nie und nimmer aber bloße ethische Potenz. Wäre er irgendwie das Letztere, so wäre er nicht Gott, daher auch diese seine ethische Wirklichkeit wie durch Nichts außer ihm gehemmt, so auch nicht durch ihn selbst sistirt werden kann, sei es auf längere oder kürzere Dauer. Ein Sistiren dessen, dessen Actualität, nicht aber Potenzialität das Höchste, Werthvollste schlechthin ist, kann um keines Interesse's willen zulässig sein.[1] Gott würde dadurch aus sich herausfallen, aufhören Gott zu sein und es wäre nur noch Welt.

Ein unauflösliches Verhältniß findet also Statt zwischen der Unveränderlichkeit und dem ethischen Wesen Gottes. Dieses hat seine absolute Vollkommenheit nicht in der bloßen ethischen Potenzialität; denn vielmehr auf die Wirklichkeit kommt es der Idee des Ethischen an. Aber auch nicht in einer bloß wachsenden, werdenden Wirklichkeit, sondern nur in der Wirklichkeit, die zugleich statt aller Veränderung absolute

[1] Also auch nicht um des christologischen Interesses willen.

ewige Sichselbstgleichheit oder Unveränderlichkeit ist. Umgekehrt, die Unveränderlichkeit gewinnt ihren absolut werthvollen Gehalt und Charakter an dem ethischen Wesen Gottes. Daher ist die h. Schrift so voll von Worten, in welchen dieses Beides in Eins geschaut wird. Vor Allem gehört dahin Gottes Wahrheit und Treue.[1]

Die Wahrheit bezeichnet einmal das wahre Sein, das nicht wie das Sein der Götter täuscht, das keinerlei Negation des Seins durch Schein oder Unvollkommenheit und Selbstwiderspruch an sich hat. Jer. 10, 10, cll. 16. 24. Sodann aber auch die Wahrhaftigkeit oder ethische Sichselbstgleichheit. Auch in der Offenbarung des Gesetzes ist er wahrhaft; nicht ein Anderes gebietet er den Menschen als gut, während er ein Anderes als gut ansieht in sich. Ps. 19, 8—10; 33, 4. 5; Jes. 59, 16. — Die Treue bezieht sich besonders auf die göttlichen Verheißungen, ist gleichsam die Rechtschaffenheit und die Grundtugend Gottes in Bezug auf seinen Bund. Daher auch im Testament der Erfüllung die Treue so oft erwähnt wird.[2] Hat sie doch, wie zum Zeichen, daß sie Princip der ethischen, Gott ebenbildlichen Unwandelbarkeit im Menschen ist, denselben Namen in der Schrift, wie der Glaube oder das Vertrauen (vergl. Hebr. 11, 1); ganz wie auch das Wort *δίκαιος* die Grundbezeichnung ist für die göttliche Rechtschaffenheit wie für die alles Normale im Menschen begründende Rechtstellung des Menschen zu Gott. Die creatürlich richtige Stellung haben wir im Glauben, durch ihn sind wir gerecht, weil in die Stellung eingerückt, die Gott möglich macht, nicht bloß gerecht zu sein in sich, sondern sich auch zu beweisen als den, der gerecht ist und den Sünder gerecht macht. Gott ist treu, heißt es 2 Tim. 2, 13, nämlich gegen uns; denn dadurch ist er sich selbst treu; *ἀρνήσασθαι γὰρ ἑαυτὸν οὐ δύναται.* Er kann sich selbst nicht negiren, es ist nur Selbstaffirmation, in keiner Weise Selbstnegation, denn es gibt Nichts in ihm, was nicht gut, dessen Negation also nicht ein Uebel wäre. Es kann daher auch Nichts in ihm geben, wodurch ein Gutes gehindert würde, oder das negirt werden müßte, damit ein Gutes komme.

---

[1] Z. B. Ps. 96, 13; 100, 5; 92, 3; 117, 2; 86, 11; 89, 9; 111, 7; 119, 90; 25, 10. — Treue: 85, 11. 12; 138, 2; 86, 15; Ex. 34, 6.

[2] Röm. 3, 3; 1 Kor. 1, 9; 10, 13; 2 Kor. 1, 18; 1 Th. 5, 24; 2 Th. 3, 3; 2 Tim. 2, 13; Hebr. 10, 23; 11, 11; 1 Petr. 4, 19; 1 Joh. 1, 9; vgl. 2 Kor. 1, 20.

Wiederum aber kann auch nichts wirklich gut sein außer Gott, was um zu sein irgend ein Gutes in Gott müßte negirt werden lassen. Ein solches Gutes könnte, weil es eine Negation des Guten in Gott forderte, ohne dessen wandellose Actualität wir die Norm und jeden Maßstab des Guten verlören, nur ein Scheingutes sein, aber nicht ein nothwendiges.

Gewiß ist nichts Anderes als das Ethische das Höchste in Gott. Aber wir haben gesehen, dieses Höchste gerade fordert auch nach der h. Schrift Unveränderlichkeit und Sichselbstgleichheit, und schließt Werden und Wechsel von Gott selbst aus.

Die Kirche nun hat die Unveränderlichkeit Gottes nicht bloß von dem A. T. herübergenommen und sie als unantastbares Dogma, ja als einen Elementarbegriff aller wahren Religion unverrücklich immerdar behauptet, sondern auch diesem Dogma eine ganz bevorzugte, ja einseitige Ausbildung gegeben, wodurch dann seit Anfang unseres Jahrhunderts eine Reaction nothwendig geworden ist, die immer ihr Ufer noch nicht gefunden zu haben scheint, noch weniger sich mit dem ewig Gültigen des bisher Dargelegten auseinandergesetzt hat.

Zwar in den ersten Jahrhunderten war diese Richtung auf Gottes unveränderliche Sichselbstgleichheit noch keineswegs allgemein. Abgesehen von der Trinität sind es zwei dogmatische Oerter, wo verschiedene Parteien einem Werden oder auch einer Veränderung Gottes eine Stelle offen lassen wollen: die Schöpfung und die Menschwerdung Gottes. So nicht bloß Gnostiker und Manichäer; ferner, wie früher bemerkt, Patripassianer zum Theil in Folge des tiefen Eindrucks von der Erscheinung Christi, sondern auch Apologeten, wie Justin, Tertullian, Hippolytus, welche für die Weltschöpfung den Logos aus Gott heraustreten und jetzt zu eigener Hypostase, der Sohnschaft, gedeihen lassen, während er zuvor nur in Gott ruhte. Da der Logos göttliches Wesen ist, so haben wir damit eine Veränderung in Gott selbst; in Beziehung auf den Sohn einen Fortgang von der Potenz zum Actus, was auf Zeit in Gott weist, und mit der vororigenistischen Vorstellung einer Zeugung des Sohnes zusammenhängt, die einmal stattgefunden habe, nachher aber als abgeschlossenes Factum bestehe.

Die kirchliche Entwickelung drängte Schritt für Schritt alles Derartige zurück als heidnische Verunstaltung, wobei das A. T. vortreffliche Dienste leistete. Aber die ernste Frage richtet sich nun an die Theologie der Gegenwart, ob sie dabei nicht zu weit gegangen; ob sie dabei nicht dem judaistischen Gottesbegriff, dem doch die Menschwerdung Gottes ein Greuel ist, zu nahe gekommen ist und die christliche Grundthatsache entleert hat? In meinem christologischen Werk habe ich zu zeigen versucht, daß die altkirchliche Christologie bei ihrem Gottesbegriff allerdings in Petrus Lomb. und Thom. Aq. dabei angelangt sei, zu sagen: Alle Veränderung falle auch in Christus nur auf die menschliche Seite, Gott sei in der Menschwerdung nichts geworden (Nihilianismus), was folgerecht der Uebergang dazu sein müßte, die christliche Grundthatsache zu etwas bloß Subjectivem zu machen.[1] So liegt die Frage nahe genug, ob wir nicht zu Solchem, was die Kirche als ethnisch verwarf, zurückgreifen müssen, ob nicht die Zeit gekommen ist, die nothwendige Revision des überlieferten Gottesbegriffs, in welchem überwiegend das Jüdische scheint zur Herrschaft gekommen zu sein, zu dem Ziele zu lenken, daß ähnlich wie der Damascener von der Trinität zu verstehen gibt: das Christenthum habe darin die rechte höhere Einheit des Judaismus und Heidenthums, auch in der Gottesidee eine solche höhere Einheit beider erreicht werde? Ob sonach vorerst von der Theologie nicht etwas gegen Das hin zu steuern sein möchte, was man sonst als heidnische und Gottes unwürdige Vorstellungen zu verwerfen gewohnt war? Ein sicheres Urtheil wird sich uns hoffentlich aus einer genaueren Betrachtung des Thatbestandes, der Geschichte unseres Begriffs in der Kirche ergeben.

Die altkirchliche Theologie ist der heidnischen Elemente, die von Verwandelungen und Veränderungen Gottes zu reden wußten, unstreitig vornehmlich durch Augustinus und die Schriften des Pseudodionysius Areopagita mächtig geworden. Diese Beiden haben auf die ganze kirchliche Gotteslehre auf viele Jahrhunderte den entschiedensten Einfluß gehabt.

A u g u s t i n u s[2] eröffnet sein Werk de natura boni, contra Manich.

---

[1] Denn die andere christologische Möglichkeit, welche von dem Mittelalter noch cultivirt wurde, der Adoptianismus, leugnet durch die bleibende Zweiheit der Personen das Grundfactum auf andere Weise.

[2] Vgl. Dr. Aug. Dorner's Schrift über Augustin's Religionsphilosophie.

also: Summum bonum, quo superius non est, Deus, ac per hoc incommutabile bonum est, ideo vere aeternum et vere immortale. Das ist er allein; alles Andere ist ab eo, nicht de eo, daher mutabile. Er ist Spiritus immutabilis.[1] Das drückt er auch so aus:[2] Gott ist das Solum bonum *simplex* und daher incommutabile. Denn einfach sei Das, welches ist, was es hat. Wo das Haben zum Sein geworden ist, da ist es unverlierbar; wo nicht, da ist Auflöslichkeit. In Gott aber ist non aliud qualitas, aliud substantia ejus. Daraus folgert er nicht bloß, daß Gott nicht kann Theil eines andern Wesens sein (X, 840), sondern bekanntlich auch, daß er alle seine Eigenschaften ist, z. B. Allmacht, nicht bloß allmächtig; ebenso, daß keine seiner Eigenschaften etwas anderes ist als die andern.[3] In Gott gibt es kein Accidens, sondern nur Substanz und deßhalb ist er allein das unveränderliche Wesen (essentia); daher kommt ihm das Esse, von dem die Essenz den Namen hat, schlechthin zu. Alle Aenderung ist eine Art Sterben.[4] Nur deßhalb kommt Gott das Sein schlechthin zu, weil in ihm kein Accidens ist, oder weil er nicht bloß sich nicht ändert, sondern auch sich nicht ändern kann. Daraus folgt ihm auch seine Erhabenheit über Zeit und Raum. In Dei natura non est aliquid quasi nondum sit, aut fuit, quasi jam non sit, sed est tantum id quod est et *est ipsa aeternitas*.[5] Gott ist überall ganz, non

---

[1] Tom. X ed. Venet. S. 601. Tom. VII, 872, Serm. 182 zu 1 Joh. 4: Sola illa natura — der dreieinige Gott — immutabilis, incommutabilis, nec defectui, nec profectui obnoxia; nec cadit ut minus sit, nec transcendit ut plus sit, perfecta, sempiterna, omnimodo immutabilis sola illa natura.

[2] De civit. dei L. XI, 10.

[3] De Trin. VI, 7: Deus multipliciter quidem dicitur magnus, bonus, sapiens, beatus, verus — sed eadem magnitudo ejus est, quae sapientia, non enim mole magnus est, sed virtute, et eadem bonitas, sapientia et magnitudo, et eadem veritas, quae illa omnia; et non est ibi aliud beatum esse et aliud magnum, aut sapientem, verum aut bonum esse, aut omnino ipsum esse.

[4] De Trin. V, 2: Quod enim mutatur, non servat ipsum esse, et quod mutari potest, etiamsi non mutetur, potest quod fuerat, non esse; ac per hoc illud solum, quod non tantum non mutatur, verum etiam *mutari omnino non potest*, sine scrupulo occurrit, quod verissime dicitur *esse*. Tom. VII, 872; III, 301; I, 82, 738, 876; IX, 243 f., 410; X, 562, 601, 608, 648; II, 438.

[5] T. XIII, 333; V, 66. Mit Augustin's Auffassung der Ewigkeit stimmt besonders des Boethius einflußreiche, oft wiederholte Definition: sie sei interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.

mole distenditur, nec partitione minuitur; seine natura ist nusquam divisa.[1] Zwar wohnt er nicht in allen Heiligen gleich; aber doch bleibt es dabei, er ist ubique totus, nämlich in se ipso; der Unterschied fällt nur auf die Weltseite.[2] Ebenso wird dann auch gesagt: jede Aenderung geht nicht im göttlichen Willen vor, sondern nur an den Dingen, die Gott bewegt.[3] Gott weiß und will in unveränderlicher Weise, was schon daraus folgt, daß sein Wollen und seine Weisheit von seinem Sein nach Augustin nicht verschieden ist.[4] Apud Te rerum omnium instabilium stant caussae et rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines et omnium irrationabilium et temporalium sempiternae vivunt rationes.[5] Es bedarf keiner Erinnerung, wie innig diese Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes mit Augustin's Lehre von der Prädestination zusammenhängt, durch welche Gott sowohl die Welt als sich selbst ewig gebunden hat.

Gleichwohl stellt auch die griechische, die Prädestinationslehre so wenig cultivirende Kirche ihren Beitrag zu demselben Zuge theologischer Gedanken. Denn in den so einflußreichen Schriften des Areopagiten werden alle göttlichen Prädicate noch consequenter als bei Augustinus in die absolute Identität und Einfachheit des ὑπερούσιον versenkt, so daß keine bestimmte Vorstellung, sondern nur noch ein heiliges Dunkel übrig

---

[1] T. II, 442, 526, 647; IV, 694, 710; VII, 1119, 1122; VII, 307, 314; IX, 315.

[2] De praesentia Dei Ep. 187. T. II, 890: quia alii plus eum capiunt, alii minus. Also non parti rerum partem sui praesentem praebet, et alteri parti alteram partem, sondern er seinerseits universitati creaturae wie cuilibet parti ejus totus pariter adest.

[3] Deus voluntatem suam non mutat, sed res, quas voluit X, 722; VI, 526, 892; er ändert sie nach seinem consilium incommutabile.

[4] Confession. L. XIII, c. 16. Et scis incommutabiliter et vis incommutabiliter. Et essentia tua scit et vult incommutabiliter, et scientia tua est et vult incommutabiliter, et voluntas tua est et scit incommutabiliter.

[5] ib. I, 6. Wie hiemit irgend ein Vergehen bestehe, gibt er nicht an. Doch bekennt er de Gen. ad lit. I. c. 9. die Schwierigkeit, von dem göttlichen Schaffen des Zeitlichen die Zeit ferne zu halten. T. III, 162. Wiefern Gott das noch Künftige auch schon geschaffen habe, dafür geht er bald (zu Joh. XIV. T. IV, 898) auf die göttliche Prädestination, bald darauf zurück (T. III, 258 ff. de Genesi ad lit. L. V, 23), daß Gott Alles zugleich real geschaffen habe, indem er in den Kräften des Geschaffenen schon auch die Keime alles dessen, was daraus unter seiner Wirkung sich entwickeln sollte nach seiner Reihe, wie in einem geheimen Schatz niedergelegt habe.

bleibt. Die negative (kataphatische) Theologie leugnet selbst die (bestimmte) Existenz Gottes, um seiner Unendlichkeit nicht zu nahe zu treten, das Unendliche mit dem Unbestimmten verwechselnd, und Scotus Erigena sagt: Deus nescit se quid est, quia non est quid. Aus demselben Grund hatte umgekehrt Origenes der Wahrheit des göttlichen Selbstbewußtseins zulieb die Allmacht, die er als das schlechthin Unbestimmte, weil Unendliche, denken zu müssen meinte, geleugnet. In jener negativen Theologie ist freilich Gottes Unveränderlichkeit, Erhabenheit über alles Endliche sichergestellt; aber auf Kosten gesunder Frömmigkeit, obwohl die mittelalterliche Mystik mit besonderer Liebe in den Gedanken des Areopagiten lebt. Ist Gott so schlechthin transcendent und ohne eine wahre Offenbarung seiner selbst in der Welt, so bleibt freilich für die Sehnsucht nach Vereinigung mit Gott Nichts übrig, als das Versinken und Untergehen der Creatur in ihm, wie die unreine Mystik aller Zeiten es erstrebt hat. Die Vereinigung mit Gott kann so nur geschehen durch Ekstase, durch Sichselbstüberspringen, das ein Aufhören dessen ist, was das Subject war, eine Verwandlung in Gott. Die äußerste Spannung der Erhabenheit, Trennung, Transcendenz, Unwandelbarkeit Gottes hat zur Folge, sofern Religion noch Vereinigung mit Gott sein soll, die falsche Identitätslehre der Transsubstanziirung des Menschen in Gott. Aber auch das müssen wir hinzusetzen: diese äußerste Flucht vor heidnischem Wesen, vor Hineintragung creatürlicher Bestimmungen in Gott, also vor Befleckung seiner mit den physischen Kategorieen, die den heidnischen Anthropomorphismen und Anthropopathieen zum Grunde liegen, macht gerade Gott wieder zu einem verschlossenen, ja egoistischen Wesen, ist also so weit davon entfernt, über das principiell Heidnische hinauszuführen, daß ja vielmehr gerade auch die heidnische Philosophie des spätern neoplatonischen Alexandrinismus in diesen Vorstellungen lebt und webt, wie sich auch daran gar leicht, für die nichtmystischen Naturen nothwendig, die Vorstellung von einer mittlerischen Welt anschloß, in der Kirche nicht minder, als bei dem Neoplatonismus.

Die Sätze Augustins finden sich großentheils auch bei Anselm wieder. Vor Allem: daß, weil Gott nicht zusammengesetzt ist, alle Eigenschaften in ihm nicht als viele, sondern nur als absolut Eins seien und zwar so, daß eine jede die übrigen sei, diese sowohl einzeln als

zusammen genommen, wovon der Grund wieder ist, daß jede das Absolute selbst sei, oder daß Gott sie nicht *hat*, sondern *ist*.[1] Es kann, sagt Anselm, von Gott strenge genommen nur das Wesen, keine Eigenschaft, nur das Quid, nicht das Quale oder Quantum ausgesagt werden; Accidentelles gibt es gar nichts in ihm, denn das würde Aenderung in ihm möglich lassen.[2] Daher ist Gott auch ewig und allgegenwärtig; was einerseits bedeutet: er ist in keinem einzelnen Theil der Zeit oder des Raumes, sofern sie eine Schranke wären, sondern erhaben über sie; andererseits ist er als ihr schöpferisches Princip ohne Aenderung seiner selbst bei ihnen. Die letztere Seite (die Immanenz) will er in Betreff der Zeit nicht einmal als *Dauer* gedacht wissen; denn sonst hätte Gott sein Präsens, Präteritum und Futurum; da wäre er nicht mehr das Absolute. Denn was *gewesen* ist, *ist* ebendeßhalb nicht, bleibt also nicht Dasselbe, sondern verändert sich, wird ein Aliud et aliud. Folglich kann von Gott nur das Est, nicht das Fuit und Erit ausgesagt werden. Zeit und Raum sind in keiner Weise eine Bestimmtheit an Gott selbst. Gott ist z. B. die Wahrheit; was hat diese mit jenen zu thun, da man doch von einem Ort oder einer Zeit der Wahrheit nicht reden kann? Sagt man auch von Gott, er ist *hier*, so ist dies nur so wahr, daß er auch dort und überall ist; sagt man, er ist *gewesen*, er wird sein, so darf jenes kein Nichtmehrsein, dieses kein Nochnichtsein ausdrücken (wonach er also auch im Künftigen schon wäre). Er *ist* genauer gesprochen überhaupt nicht *in*, sondern *mit* Raum und Zeit in einem non labile praesens. In der Ewigkeit gibt es kein Erit und kein Fuit, sondern nur ein Est, das aber nicht nach Art des zeitlichen Präsens zu denken ist — denn dieses ist selbst nur ein Moment der Zeit —, sondern als ein ewiges, alle Zeiten stets zugleich umfassendes, das Simul alles Zeitlichen, ähnlich sich zu aller Zeit verhaltend, wie das zeitliche Präsens. Die Ewigkeit hat ihr *Zumal*, in welchem Alles *zugleich* ist, *sed omnia sine ullo motu*.[3] In der Ewigkeit (dem göttlichen Wissen) ist

---

[1] Anselm. Monolog. c. 17ff. Vgl. Hasse, Anselm v. Canterb. 2, 132ff.

[2] c. 25. Gott ist die substantia nunquam a se diversa ullo modo vel accidentaliter.

[3] Hasse a. a. O. S. 134ff. 621f.

Alles ewig, auch was auf Erden wandelbar ist; es ist aber ewig in Gottes Wissen als das, was es ist, als Zeitliches, Wandelbares.

Auch Wissen und Wollen, Wollen und Wirken können nach Anselm in Gott nicht verschieden sein, sondern fallen zusammen, was in Betreff des Bösen zu bedenklichen Folgen führen muß. Das Böse kann von Gott nicht gewollt noch gewirkt werden. So entsteht für Anselm die Nothwendigkeit, auch kein Wissen des Bösen für Gott zuzugeben. Er faßt es negativ, als ein Nichts, was aber damit nicht stimmen will, daß ihm die menschliche Freiheit, die mit diesem Nichts sich erfüllt, etwas ist.[1]

Was bei Thomas als das Herrschende angesehen werden muß, ist gleichfalls jene schlechthinige Einfachheit Gottes, welche aller Manchfaltigkeit der Eigenschaften, die wir Gott beilegen möchten, die reale objective Bedeutung abspricht, die nicht bloß nichts Leidentliches und keine Materie, sondern auch schlechthin nichts von Potenzialität und Veränderung an Gott denken läßt.[2] Daraus ergibt sich ihm, daß Gott mit einem und demselben Acte sich und alles Andere will;[3] ferner, daß Verstand und Wille in Gott nicht als Potenzen, sondern nur als Actionen sind, ja daß Gott selbst nur Actus ist, weil keine Potenzialität in ihm. Auch der Unterschied zwischen Verstand und Willen kann ihm so kein realer in Gott sein, obwohl auf ihn seine Trinität zurückkömmt. Daraus würde eigentlich folgen, daß es nichts Zufälliges oder Vergängliches, auch kein Endziel für Gott geben kann, daß vielmehr Gott ewig gleich absolut handelt und wirkt, und daß auch nicht, wie Thomas doch will, gesagt werden kann, in Gott sei nicht die potentia zu sein, wohl aber potentia zu handeln. Denn nach jenen ersten Sätzen folgt

---

[1] Vgl. Hasse a. a. O. 2. 625, 659, 419, 440. Vielleicht mit Rücksicht auf die Autoritäten eines Origenes, Athanasius, Augustinus bezeichnet Anselm die Lehre von der Negativität des Bösen mehrmals geradezu als einen Glaubensartikel. Malum, quod credimus esse nihil, heißt es de casu diaboli c. 8; vgl. c. 15.

[2] Vgl. H. Ritter, Gesch. d. christl. Philosophie IV, 273 ff. Außer seiner Summa theolog. kommt besonders die Summa contra Gentiles in Betracht.

[3] A. a. O. S. 278. Er will dabei einen Unterschied festhalten zwischen der habitudo Dei ad se, welche necessaria et naturalis ist, und zwischen der habitudo Dei ad alia, welche voluntaria sei, wiewohl die göttliche voluntas durch die cognitio intellectus determinirt wird.

vielmehr, daß wie Gott ewige Wirklichkeit des Seins und nicht bloß Möglichkeit oder Seinkönnen ist, er auch in ewig absoluter Actualität oder Wirklichkeit des Wirkens stehe, ja in ewig identischer.[1] Alle diese Sätze wie die des Augustinus und Anselmus ergeben sich aus der straff angespannten Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes, die sie lehren.

In der Welt ist Vielheit, Werden, Veränderlichkeit, Zufälligkeit, und ohne dieses Alles, d. h. wenn diese Beschaffenheiten keine Realität wären, bliebe sie nur ein Schein. Nun soll nach ihnen dieses Alles schlechthin und in jeder Beziehung von Gott ausgeschlossen sein. Aber andererseits muß doch gefordert werden, daß in dem Grunde, also Gott, irgendwie der Unterschied, der im Begründeten ist, schon sei, sonst wäre die Welt nicht als Das, was sie ist, in Gott begründet und sichergestellt. Folglich führt jene schlechthinige Ausschließung der Vielheit, des Werdens, der Veränderung aus Gott auf Akosmismus; was die Welt wirklich von Sein hat, das ist so nothwendig eigentlich nur Gott, an dem sie in verschiedenen Stufen Antheil hat. So sind wir freilich über die heidnische Denkweise, für die das Göttliche an die vergötterte Welt verloren geht und für welche es daher in Vielheit, Werden, Veränderlichkeit pandämonisch auseinanderfällt, hinausgehoben; aber wir wären damit doch nur an einer andern Form des Pantheismus angelangt, bei derjenigen, welche, damit Gott nichts mit der Vielheit und Veränderlichkeit als solcher zu thun habe, sie und damit die wirkliche Welt in Gott versenkt, indem theoretisch und asketisch der Schein des Seins, den diese Kategorieen haben, durchbrochen und aufgelöst wird. Aber mit diesem

[1] Ein Gefühl, daß jene Sätze seiner Gotteslehre ungenügend sind, verräth sich aber in mannigfachem Schwanken. So ist ihm Gott das Princip des Universums, dieses aber ist nicht ewig; er ist ihm auch Princip der einzelnen Theile des Universums, deren Sein von Gott ausfließt; und da Vieles davon nicht immer war, so könne die Beschaffenheit Gottes, daß er davon das Princip sei, von ihm nicht ausgesagt werden ab aeterno sed ex tempore. Und da er die Weltidee aus der göttlichen Selbstbetrachtung ableitet, die auf Gottes stufenweise mittheilbares Wesen sich richtet (a. a. O. S. 286), so weicht er damit auch von jenem alle Unterschiede ausschließenden Begriff der Einfachheit Gottes wieder ab. Ebenso soll Gottes Verstand in Betreff der Welt mehr umfassen, als das Sein, das aus seinem Machtwillen hervorgeht. Gott soll actuell erkennen, was für seine Macht ein nur Mögliches bleibt, a. a. O. S. 281 f. Er hat schon vor Leibnitz eine Mehrheit möglicher Welten, aus denen Gott wählt.

Scheine ist Das, was Gott von der Welt unterscheidet, die Schranke oder Negation aufgehoben und als Ziel des Menschen wird Das behandelt, was der Existenz seiner als eines Besondern ein Ende macht; daher man (s. o.) sagen kann, daß hier das Ziel als außer der eigenen Existenz liegend, daher als nur durch Ueberspringen seiner in der Ekstase erreichbar vorgestellt sei. Das ist das nothwendige Ende, wenn solche Gotteslehre der Anfang ist. Mag da immerhin in der Mitte des Systems, der Betrachtung der wirklichen Welt, eine andere Denkweise mehr oder weniger herrschen, am Ende bricht doch wieder mit Macht Dasjenige durch, was allein folgerichtig ist. Denn zu einer Schöpfung kann es eigentlich bei jenem Gottesbegriff nicht kommen. Die Welt wird zwar empirisch aufgenommen, aber für sie als solche, die sie ist, die zureichende Ursache in Gott so wenig nachgewiesen, daß sie vielmehr dem vermeintlich erhabenen Gottesbegriff gegenüber sich schließlich als ein bloßes Scheinsein erweist; die Vollendung der Welt ist physisch, christologisch soteriologisch Zurücknahme der bloß scheinbar gesetzt gewesenen Schöpfung.

Aber auch wenn die Welt nur scheinbar ein eigenes von Gott verschiedenes Sein hat, in Wahrheit nur eine unendliche, zusammengehörige Manchfaltigkeit von Limitationen oder Negationen des S e i n s G o t t e s ist, woran sie Antheil hat, bleibt das Räthsel, woher d i e s e, wenn doch von Gott alle Vielheit, Veränderlichkeit ausgeschlossen ist? Ist dieses Alles Schein, woher dann dieser Schein selbst? — Sodann was wäre das für eine Erhabenheit, die Gott nöthigte, in einsamer Hoheit zu bleiben, für eine Welt selbständiger persönlicher Geister aber, die gottebenbildlich und dadurch Totalitäten oder Mikrokosmen sind, keinen wirklichen Raum zu lassen? Im Heidenthum fehlt dem Göttlichen, das, so weit es lebendig ist, sich an die Welt verliert, die seine Majestät behütende Gerechtigkeit: in den Göttern ist es ihm gleichsam außer sich gerathen und von sich abgefallen, um Gemeinschaft mit den Menschen zu pflegen, und in Endliches verwandelt. Jetzt behauptet zwar das Göttliche sich selbst: aber nun wird, wenn Gemeinschaft des Menschen mit solchem Göttlichen sein soll, die Ekstase auf die menschliche Seite verlegt und solche Verwandlung des Endlichen in das Göttliche schafft sich in der mittelalterlichen Abendmahlslehre den cultusmäßigen und als Vorbild dienenden Ausdruck.

Neben dieser akosmistisch auslaufenden, magischen Theorie hat allerdings die Theologie des Mittelalters auch manche andere Elemente. Schon Thomas, bei dem doch die Gedanken, die dorthin führen, die Grundfäden des Systems bilden, und bei welchem Gottes Wille rein durch sein Erkennen (dieses aber durch die Beschaffenheit der in verschiedenen Graden mittheilbaren Substanz der Natur) bestimmt ist, sucht sich dem Banne dieser Ansichtsweise zu entziehen (s. S. 256 Anm. 3), aber zu spät. Einige, z. B. Bernhard, wollten zu einer größeren Selbständigkeit der Welt fortschreiten, indem sie den alten Satz: Gott sei das Sein alles Seienden und das Leben alles Lebenden, dahin deuteten: Gott sei nicht ihr Esse materiale, sondern causale,[1] worin das Streben zu sehen ist, zu bestimmterer Unterscheidung des Seins Gottes und des Seins der Welt fortzuschreiten, von der Kategorie der Substanzialität, bei der der Welt noch kein eigenes Sein zuerkannt wird, sondern sie mit ihrem Sein noch in Gottes Sein in der Substanz hängen bleibt, zu der Kategorie der Causalität, kraft deren Ursache und Wirkung so auseinandertreten, daß sie nicht mehr nur ein und dasselbe Sein gemeinsam haben.[2] Aber erst Duns Scotus[3] stellt sich so auf Seiten der Welt und ihrer Selbständigkeit, daß er auch den Gottesbegriff nach diesem Gesichtspunkt formirt.

Zwar auch er sagt, Gott sei simpliciter simplex; aber er findet Gottes Erhabenheit und Einzigkeit nicht darin, daß er allein ist, mithin alles Andere nur Sein hat durch Antheil an dem Sein, das Gott ist, vielmehr darin, daß Gott will, freies, wollendes Wesen ist, nicht durch sein Erkennen noch durch seine Natur determinirt. Allerdings sich selbst

[1] Vgl. Joh. Gerhard. loc. th. T. III, p. 102, ed. Cott.

[2] Für den Begriff Gottes an sich war die Kirche schon im trinitarischen Kampfe über die mehr deistische ἀγεννησία der Arianer und die mehr pantheistische Monas der Sabellianer zur Kategorie der absoluten Causalität — causa sui — durch die ewige Selbsthervorbringung Gottes (in dem Sohne) fortgegangen. Aber das hinderte nicht, daß nicht in Beziehung auf die Welt die substanzielle Auffassung noch lange überwog, die Bedenken trägt, die Welt so von Gott frei zu lassen, daß nicht Gott ihr eigentliches Sein und Leben wäre, das sie von Gott Unterscheidende also nur die Limitation, oder das Nichts, das den Schein des Seins hat.

[3] Vgl. H. Ritter a. a. O. IV, 381 ff. — Baur, Trin. und Menschw. II, 632 ff., 642, vgl. 634, 667 ff., 727 ff. A. Dorner in Herzog's Real-Encykl. A. 2.

muß er nothwendig wollen; aber er hat auch Freiheit, sofern er auch Anderes als sich wollen kann. Also ist jenes nothwendige Wollen Gottes schließlich auf seine absolute Freiheit gerichtet, hat sie zu seinem Inhalt. Diese ist sein charakteristisches Wesen. Sie kann ein Anderes als Gott wollen oder auch nicht; sie kann die Welt so wollen oder so; wie sie aber will, so ist es gut; sie kann endlich die Welt zurücknehmen und eine andere setzen. Nur Eines kann sie nicht, die Welt sich gleich machen, ihr die absolute Freiheit mittheilen, denn daran ist sie schon nach dem Satze des Widerspruchs gebunden, daß sie vielmehr ihre Descendenz und Dependenz von Gott habe, also wesentlich an Gott gebunden sei. Gleichwohl hat sie, vorausgesetzt daß Gott sie will, ein Sein nicht minder als Gott, und zwar ihr eigenes, sonst wäre Gott nicht für sie die schlechthin freie Ursache. Indem aber die Welt ein zufälliges Sein hat, so reflectirt sich der Zufall auch in Gott hinein; Gott ist die zufällig, d. h. willkürlich wirkende Ursache der Welt, ihres Seins und Soseins. Gott selbst verändert sich dabei nicht in seinem Wesen; denn absolute Freiheit ist er und bleibt er, was er auch wolle. Aber was er will, das will er ewig, wenn gleich alles ewig in seiner Reihe und Stelle; und damit reflectirt sich auch das Werden und die Manchfaltigkeit der Welt in den Willen Gottes (der andererseits in sich unveränderlich ist, indem Gottes Sein für sich von Gottes Sein als Grund für die Welt zu unterscheiden ist). Er nimmt auch sonst reale Unterschiede in Gott durch die Trinität und die Attribute in Gott an.

Aber diese Selbständigkeit des Seins der Welt, oder ihre bestimmtere Unterschiedlichkeit von Gott ist bei D. Scotus theuer erkauft. Denn Gott ist ihm zwar die absolute Ursächlichkeit, aber nicht selbstmittheilsame. Gott ist eine Welt für sich, die mit der unsrigen keine Aehnlichkeit hat. Gott ist in sich überschwänglich für die Welt (obwohl er eine Erkenntniß Gottes behauptet); Schlüsse auf sein Wesen sind von unserer Welt nicht auf Gottes Wesen zu machen. Denn jene seine absolute Freiheit, von der uns das Wissen beiwohnt, ist der Grund der zufälligen Welt; diese mußte nicht nothwendig so sein, wie sie ist, nicht einmal, was ihre sittliche Bestimmung anlangt; denn nicht des Guten wegen hat Gott die Welt gemacht, sondern Alles ist gut, weil Gott es gemacht hat; das Gute ist nur Das, was dem Willen Gottes entspricht, d. h. der Willkür,

in der D. Scotus Gottes Freiheit sieht. Das Sittengesetz, das Gott für die Welt gegeben, hätte auch ein anderes sein können, hat mit Gottes Wesen keinen innern Zusammenhang. Damit ist gegeben, daß der Mensch nicht zur freien Erkenntniß und Liebe des Guten bestimmt ist, sondern nur zum Gehorsam gegen die empirische Positivität des göttlichen Willens; es verbleibt ihm nur die Freiheit der Gesetzesstufe, die Wahlfreiheit des Knechtes. Gott aber kann hienach kein geschichtliches Leben in der Welt in Selbstmittheilung an sie haben, sondern nur Gottes Wille, dieser ewige Actus hat eine Beziehung zur Welt. Er kann anregen, auch die Hingabe an eine magisch wirkende Gnade gebieten, aber nicht sich mittheilen, sondern nur sich anschauen lassen. Uebrigens ist des D. Scotus Lehre der des Thomas dadurch doch wieder verwandt, daß bei beiden die Welt nur eine ganz accidentelle Stellung im Verhältniß zu Gott hat, nur daß ihr bei Thomas diese Stellung durch die Natur der Substanz wird, bei Scotus durch Gottes absolute Freiheit d. h. willkürliche, grundlos verfahrende Machtvollkommenheit.

Die Reformation hat in ihrem Centrum, der Lehre vom Glauben, eine ganz andere Grundanschauung von dem Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen errungen. Sie erhebt sich über den Standpunkt, dem Gott nur Sein des Seienden, das Leben des Lebendigen, das Wesen der Wesen oder die Substanz ist, und der die menschliche Persönlichkeit nicht sicherstellt, sondern bedroht. Denn vielmehr der Gerechtfertigte weiß sich durch Gott in seiner eigenen Persönlichkeit bestätigt, als einen ewigen Liebesgedanken Gottes. Sie erhebt sich aber auch über den Standpunkt, dem Gott nur Gesetzgeber und Richter ist, oder über die bloße Rechtsstufe, welche in der Trennung zwischen Gott und dem Menschen hängen bleibt: denn der Gläubige weiß sich dem Rechte Gottes nur genügend, indem er zugleich in der Lebensgemeinschaft des Kindes zu Gott steht. Aber so gewiß die Keime einer neuen Gotteslehre in dem Princip der Reformation eingehüllt sind, so sind diese doch keineswegs schon sofort zur Frucht gediehen. Nicht bloß, daß Anfangs in beiden Confessionen der absolute Prädestinatianismus herrschte, der sich bei dem Blick auf die Wirklichkeit des dauernden Unglaubens Vieler ergab, sobald auf die

hergebrachte Lehre von der absoluten Unveränderlichkeit Gottes die reformatorische Einsicht von der unbedingt freien Gnade Gottes gegen eine Sünderwelt gepflanzt wurde,[1] sondern auch als namentlich in der lutherischen Dogmatik die Lehre von der unbedingten Gnadenwahl überwunden und der menschlichen Freiheit die wesentliche Stelle im Heilsproceß gesichert war, ohne welche die gläubige Persönlichkeit gar nicht die relativ selbständige Größe sein könnte, als welche sie von der Reformation erkannt und geltend gemacht ist, blieb der Locus de Deo wesentlich noch ganz in den Schranken der alten Gotteslehre befangen, und nur an späteren Punkten des Systemes, wie in der Christologie, in der Lehre von der Bekehrung und Rechtfertigung des Sünders vor Gott, für welche ein besonderer erst mit der Bekehrung eintretender Actus Dei forensis gefordert wurde, traten Spuren hervor, die eine künftige Umwandlung der Gotteslehre zur Ausgleichung mit dem reformatorischen Princip in Aussicht stellten. Es mag genügen, in dieser Hinsicht auf J. Gerhard und Quenstedt einen Blick zu werfen, um zu sehen, daß

[1] Damit blieb noch ein dunkler Rest absoluter Willkür in Gott, die nicht durch ethische Motive bestimmt ist, also sich der Anerkennung des Ethischen als der höchsten Instanz entzieht. Das doppelte Decretum absol. reimt sich nicht einmal ganz mit der absoluten Unveränderlichkeit und Sichselbstgleichheit Gottes: denn Gott erscheint da den gleich Sündigen und gleich Bedürftigen gegenüber als sich selbst nicht gleich bleibend, sondern als ungleich, gegen die Einen nur als gerecht, gegen die Andern auch als barmherzig. Aber dieser Mangel an ethischer Sichselbstgleichheit weist nur auf einen weitern Fehler, auf das lockere Verhältniß zwischen der Freiheit = Macht Gottes und seinem ethischen Wesen, was gleichfalls ein, wie wir an Thomas und D. Scotus sahen, gemeinsames mittelalterliches Erbe war. Doch, herrscht gleich diese Lockerheit in der Lehre vom göttlichen decretum absolutum: an einem andern Punkte, wo die mittelalterliche Theologie gleichfalls Raum ließ für Veränderlichkeit, Zufälligkeit und Wechsel in den Grundsätzen des göttlichen Thuns, schreiten beide evangelische Confessionen entschieden dazu fort, die nothwendige Einheit des göttlichen Thuns mit seinem unveränderlichen Wesen geltend zu machen. Gott muß nämlich im Versöhnungswerk auch die Genugthuung für seine Gerechtigkeit fordern nach gemeinsam evangelischer Lehre, während das Mittelalter hier und bei Christi Werk nur bei der „Angemessenheit" stehen blieb. Ebenso, was überaus wichtig und weitgreifend ist, war im Gegensatz gegen den moralischen Positivismus der mittelalterlichen Theologie, besonders des D. Scotus, bei den Evangelischen die Annahme herrschend, daß das Gute, was Gott uns vorgeschrieben, auch das Ansichgute, ebensowohl Gottes als des Menschen Wesen Gemäße sei, nicht aber ein Anderes für Gott, ein Anderes für die Welt gut sei. Es wird eine Beziehung des göttlichen Wesens zu seinem das Böse hassenden, das Gute liebenden Willen angenommen.

während die Mitte des dogmatischen Lehrkörpers von der neuen Betrachtungsweise des Verhältnisses zwischen Gott und der Welt beseelt ist, die Gotteslehre doch noch immer ganz das alte, dazu keineswegs stimmende Antlitz zeigt; so namentlich in Beziehung auf Gottes Unendlichkeit, Ewigkeit und Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit, Seligkeit. Obwohl sonst das Ethische in der evangelischen Dogmatik schwer in's Gewicht fällt, der Gotteslehre kommt es noch wenig zu Gut. Alle göttlichen Eigenschaften werden coordinirt; die Coordination der physischen und metaphysischen Prädicate mit ethischen erregt unsern Dogmatikern kein Bedenken, sondern wird einfach adoptirt von der alten Zeit. Quenstedt, Systema P. I. S. 285: Nullum ordinem attributa Dei habent a parte rei, quia ita in eo insunt, ut nihil antecedat, nihil subsequatur. Nach Gerhard (loci th. T. I. loc. III. c. 7. T. III. loc. II. c. 7. ed. Cott.) sind die göttlichen Attribute unter sich und mit dem Wesen Gottes realiter unum und werden ihm nur *ἀνθρωποπαθῶς* beigelegt, wobei ausdrücklich auf Dionysius Ar. und obige Stelle Augustin's de Trin. V, 1 verwiesen wird. Weder Schöpfung noch Erhaltung noch die Affecte, die ihm die Schrift beilegt, tragen eine Veränderung in ihn hinein (T. I. § 47—56). Nicht bloß hat die Zeit Nichts mit Gottes Wesen zu thun, sondern jede Aenderung geschieht nur an den Creaturen (§ 52), worin liegt, daß auch in den göttlichen Willensactionen keine Aenderung sei. Demgemäß wird versichert: deßhalb, daß Gott erst anfing Schöpfer zu sein, ist Zeitlichkeit und Aenderung von ihm doch nicht auszusagen; sondern die Aenderung fällt schlechthin nur auf die Seite der Welt.[1] Ex parte creaturae ad Deum est relatio *realis*, aber nicht *ex parte creatoris ad creaturam*, weil das Werk der Schöpfung Gott keine neue Vollkommenheit in der Zeit hinzufügte; sondern Gott ist merus et purus actus in se ipso, varians operum *effecta*, ipse in se ipso invariabilis permanens (Loc. II. c. 7. T. III, 86). Freilich scheint, was noch nicht ist, sich auch nicht ändern zu können; aber Gerhard beruhigt sich damit, daß die Creaturen aus nichtseienden seiende geworden seien. Das sei die ihnen widerfahrene Aenderung. Damit ist ihnen aber offenbar ein Sein in Gott zugeschrieben nach Art der platonischen Ideenwelt, welches

[1] Wie folgenreich müßte das für die Christologie werden!

nun durch die Schöpfung die Veränderung erfuhr, aus dem intelligibeln Sein in die wirkliche Existenz übersetzt zu werden.[1] Da jedoch auch hiezu ein neues Moment des göttlichen Thuns zu gehören scheint, wenn die Dinge sich nicht selbst aus dem Sein in Gott in die Wirklichkeit hoben, so will die Auskunft Gerhard's nicht genügen. Nur so könnte er mit dem zeitlichen Entstehen der Welt die absolute Unveränderlichkeit Gottes in seinem Thun wie Sein behaupten, wenn er auch den auf die wirkliche Hervorbringung der Welt gerichteten Willen als ewig sich selbst gleich, aber zunächst als erfolglos um irgend welcher Hindernisse willen annähme, die später gewichen seien. Und doch auch so träte an Stelle der Veränderung am weltschaffenwollenden Willen Gottes nur eine andere ein, ein zeitweiliges Bedingtsein wenn nicht Leiden der Wirkungskraft Gottes durch etwas Anderes. Reale Accidenzen kann es an Gott nicht geben, fährt er fort, nur darf die menschliche Rede Accidentelles von ihm aussagen. Daß er eine Welt schuf, mehrt Gottes Vollkommenheit nicht, daß er nicht mehr als Eine schuf, mindert sie nicht. Nichts von Dem, was durch Schöpfung ist, mehret ihn, sondern nur sein habitus ad creaturam adaugetur. Wenn Gott Neues schafft, so schafft er es mit ewigem, nicht neuem Willen, so daß also von seiner Seite, nicht bloß rathschlußweise, sondern, sofern Gott überhaupt will und handelt, Alles stets gleich gewollt wird. Auch die Menschwerdung (T. I. l. c. § 53) hat keinerlei Aenderung in ihm hervorgebracht; denn der Sohn Gottes hat seine Fülle nicht ausgegossen, sondern mitgetheilt (vgl. T. III. S. 88). Doch wagt er hier nicht zu sagen: es sei durch die Menschwerdung nichts Neues für Gott gewonnen worden. Dagegen lehrt er, daß Gott durch die Sünde des Menschen nihil decedit, und durch die Bekehrung nihil accedit; eine Aenderung falle nur auf Seiten der Menschen. So bleibt auch die Sonne immer gleich stehen am Himmel und sendet ihre Strahlen ewig gleich aus; aber die Erde wird von ihr erleuchtet und erwärmt nur wenn sie sich umwendet und ihr zukehrt. Die Unmöglichkeit einer Veränderung in oder an Gott beweist Gerhard folgendermaßen: Gott ist schlechthin einfach; seine Attribute sind, real betrachtet, so ganz eins mit

[1] Uebrigens modificirt Gerhard jenen Satz, daß Gott Esse und Vita der Welt sei, entschieden in der eben angegebenen Weise.

seinem Wesen, daß keine Zusammensetzung aus Wesen und Accidenzen bei ihm stattfinden kann; nur Solches aber kann veränderlich sein (c. X. § 80f. und T. III. Loc. 2. c. 8. S. 99ff.), was irgendwie zusammengesetzt ist. Gottes Ewigkeit besagt ihm, daß er wie ohne Anfang und Ende, so ohne Succession und Veränderung sei (T. I. l. c. cap. XI. § 88ff.), ja ohne die Fähigkeit der Aenderung in Beziehung auf sein Wesen, seine ethischen Eigenschaften und sein Wissen, wie in Bezug auf sein Wollen. Denn, sagt er abermals mit Thomas, Deus est purus actus, omne autem quod mutatur est aliquo modo in potentia. Was sich verändert, von dem gilt: partim manet partim transit (c. XII. § 93. 95.). Da Gottes Macht und Wesen nicht real verschieden sind, so ist seine Allgegenwart nicht bloße Gegenwart durch Machtwirkung, mit Ausschluß seines Wesens: er macht Alles sich schlechthin gegenwärtig. Zwar ist ein Stufenunterschied in der göttlichen Allgegenwart, und Gerhard unterscheidet als die vier Stufen die praesentia potentiae, gratiae, gloriae, incarnationis. Daneben redet er auch von Arten derselben. Aber das Alles bewirke keine Aenderung, keinen Unterschied in der Gegenwärtigkeit des Wesens Gottes, sondern nur im effectus. Weist nun freilich die Verschiedenheit der Wirkung auf eine Verschiedenheit der wirkenden Ursache zurück, und ist die wirkende göttliche Ursache eins mit dem göttlichen Wesen (s. u.), so läßt uns z. B. für die Incarnation diese Auskunft im Stich, zumal Gerhard's Meinung nicht ist, daß Gott seinerseits sich zu allen Dingen als sich incarniren wollend verhalte und nur das verschiedene Maß der Empfänglichkeit die Ursache sei, wenn nur in Christus die Incarnation zum wirklichen Effecte ward.

Quenstedt, dieser Johannes Damascenus der orthodoxen Dogmatik sec. 17, sich vielfach wörtlich besonders in unserer Lehre an Gerhard anschließend, lehrt über die Unveränderlichkeit Gottes Folgendes. Sie sei die stetige Identität des göttlichen Wesens und all seiner Vollkommenheiten, ausschließend jede physische und ethische Bewegung.[1] Für ein geistiges Wesen sei eine fünffache Weise der Aenderung denkbar, von welchen aber keine auf Gott anwendbar sei. Einmal in Beziehung auf die Existenz sei Veränderung bei ihm ausgeschlossen

[1] System. T. I, p. 288. Thes. XX.

durch seine Ewigkeit und sein nothwendiges ewiges Sein; in Beziehung auf den Raum dadurch, daß er, weil überall gegenwärtig und unendlich, den Ort nicht wechselt. Aber auch drittens nicht der Unterschied zwischen Accidenzen und zwischen dem Wesen lasse in Gott eine Aenderung zu, denn jener Unterschied sei durch Gottes Einfachheit ausgeschlossen. Auch in Betreff seines Wissens könne keine Aenderung in ihm statthaben, da er allwissend sei. Er erkennt nicht erst in der Zeit etwas, was er zuvor nicht erkannt hätte. Endlich auch nicht in seinen Rathschlüssen oder dem Vorsatz seines Willens ist eine Aenderung bei ihm möglich; denn er ändert sie nicht und es reuet ihn Nichts. Mithin ist die Unveränderlichkeit Gottes aus seiner Ewigkeit und unendlichen Allgegenwart, aus seiner absoluten Einfachheit und absoluten Allwissenheit, sowie aus der Festigkeit seines beschließenden Willens abgeleitet, so jedoch, daß man auch umgekehrt sagen kann, daß sich Gottes Unveränderlichkeit in all diesen Beziehungen nach Quenstedt nur behauptet und darstellt.

Was nun zunächst die Ewigkeit betrifft, so wird sie von Quenstedt und den Dogmatikern überhaupt gar nicht bloß als der Gegensatz gegen das Enden und Anfangen, sondern auch als Gegensatz gegen alle Succession beschrieben; sie sei untheilbar Eine, überall ununterbrochen ganz und untheilbar, sie habe nichts Vergangenes, nichts Künftiges in sich, sondern stehe im ewigen festen, nicht fließenden Nun oder in der Gegenwärtigkeit. In dieser Ewigkeit als in einer reichen Quelle oder vielmehr als in einem unübersehbaren Ocean schwimmt jener flüssige Tropfen, Zeit genannt, der in sich die Unterschiede des Vormals, Jetzt und Einst hat, von welchen aber das Jetzt nicht eigentlich eine Zeit ist, sondern nur Anfang der Zukunft und Ende der Vergangenheit, die Ewigkeit selbst aber ist diesem Allem coexistent.[1] Als die positive Seite der Ewigkeit bezeichnet Quenstedt die einfache Dauer (duratio, *συνέχεια*). Dieses Attribut komme Gott so zu, daß es weder von einem innern, noch äußern Princip abhängig sei, sondern einfach nothwendig zu Gottes Wesen gehöre, daher ihm auch unmittheilbar eigne. Hiemit ist treffend der Sache nach die Unveränderlichkeit des Wesens Gottes auf seine Aseität zurückgeführt. — Hiegegen wandten nun die Socinianer,

---

[1] S. 287.

namentlich Crell, die Arminianer und schon Conr. Vorst[1] ein: Jede Dauer habe aufeinander folgende Theile; könne also nicht ohne Succession gedacht werden. Die ewige Dauer könne nicht in einem Moment bestehen, noch in ihn zusammengefaßt sein, denn ein Moment sei das Gegentheil der Ewigkeit. Diese soll alle Zeiten in sich umfassen: wie soll sie in einem Moment, dem Nun, zusammengefaßt werden können? Wäre in der Ewigkeit Nichts früher und Nichts später, so müßte, da doch Alles in ihr geschieht, Alles in demselben Moment geschehen, so fiele zusammen Weltschöpfung und Weltende. Es sei ein Widerspruch, die ganze unendliche Zeitdauer doch wieder mit jedem einzelnen Zeitpunkte coexistirend zu denken; denn da würde Alles zugleich vor Gott sein und nicht sein, geschehen und nicht geschehen, und Gottes Wissen um die Dinge würde ihnen selbst nicht congruent sein. Darauf weiß Quenstedt nur zu sagen: Die göttliche Dauer sei ungetheilt, wie das göttliche Wesen und daher ohne Aufeinanderfolge. Sie sei in jeden Moment zusammengefaßt, ganz in jedem Moment ohne Zeitenwechsel; aber nicht in einem Moment der Zeit, sondern ihrer selbst sei sie ganz. Enthielte sie alle Zeiten in sich als Theile, oder wäre sie das Ganze, die Zeiten ihre Theile, so wäre sie allerdings nicht untheilbar; aber Gottes Ewigkeit sei über die Zeit erhaben und umschließe so die Zeit, ohne an ihr zu participiren. Gibt es gleich in Gott keine Succession, so geschieht doch Alles in der Zeit, was außer Gott geschieht. Mit diesem Zeitlichen aber coexistirt Gott, nicht so, daß er zugleich mit allen Zeiten coexistirte, denn Vergangenheit und Zukunft können nicht coexistiren, sondern in Unterschiedenheit derselben (divisi): die Ewigkeit in ihrer Ganzheit coexistirt mit den successiven Zeiten, gleichwie ein Baum am Ufer coexistirt mit den fließenden Wassern, ohne damit selbst fließend, successiv zu werden,[2] oder, wie Gerhard sagt, wie der Himmelspol, der unverrückt

[1] Crellius de Deo ejusque attrib. c. XVIII. p. 43. Conr. Vorstius Tract. de Deo p. 206. S. Episcopius Instit. L. IV. Sect. II, c. 14, p. 294—296.

[2] Quenstedt l. c. S. 313. Soll das heißen, Gottes Ewigkeit coexistirt mit dem Zukünftigen erst, wenn es Gegenwart wird geworden sein? Das meint er nicht, sondern der Sinn ist, Gott steht auch für Das, was erst künftig ist, schon in ewiger unveränderlicher Gegenwärtigkeit, zumal des Wissens. Und auch was Crell (a. a. O. S. 43) tadelt: quidquid Deus unquam egit, acturusve est, id eum simul agere, muß Quenstedt nach seinen Sätzen zugeben.

bleibt, während das Weltgebäude seinen steten Umschwung um ihn hält. Man sieht, bald wird die Ewigkeit als Ueberzeitlichkeit gedacht, als supramundane oder extramundane Erhabenheit über die Zeit, bald aber doch als in einem solchen Verhältniß zum Zeitlichen stehend, daß z. B. das Künftige für sie als Künftiges ist, nicht als Vergangenes. Nach der einen Seite hat die Zeit auch für Gott eine Bedeutung, sofern er anders mit dem Künftigen, anders mit dem Vergangenen coexistirt. Andererseits scheint die ganze Bedeutung der Zeit nur in die Welt zu fallen, für Gott aber wie gar nicht zu sein.

Die Unermeßlichkeit Gottes ist nach Quenstedt die Potenz, schlechthin aller Orten illocal gegenwärtig zu sein. Die actuale Adessenz, die zugleich wirksam ist, oder die Ubiquität ist davon die entfernte Folge, obwohl die nothwendige, wenn eine Welt ist.

Die Einfachheit ist der absolute Gegensatz gegen jegliche Zusammensetzung. Keine Zusammensetzung aus Allgemeinem und Besonderem ist in ihm, denn er ist Actus purissimus ohne die Fähigkeit sich zusammenzuziehen; noch aus Form und Materie oder quantitativen Theilen, denn er ist stoffloser Geist; noch aus Subject und Accidenzen, da auch dieser Unterschied (s. o.) keine Stelle bei ihm hat. Ebensowenig aus Wesen und Existenz, da zu seinem Wesen gehört nothwendig zu existiren; noch aus Natur und Persönlichkeit oder Subject; denn seine Natur ist schlechthin reiner Act wie seine Subsistenz (Persönlichkeit); keine von beiden verhält sich zur andern wie die Potenz: weder ist seine Natur Potenz seiner Subjectivität, noch diese Potenz seiner Natur, vielmehr ist dieser doppelte Actus schlechthin rein und einfach.

Gottes Allwissenheit sieht Alles wie gegenwärtig; er sieht nicht bloß sich selbst, sowie alles Mögliche und auch was unmöglich ist, sondern er sieht auch nach seiner visio libera Alles, Vergangenes, Künftiges, Gegenwärtiges in sich und an ihm selbst, wie in seinen nächsten Ursachen.[1]

In wie weit diese Lehre unserer alten Dogmatik von Gottes Un-

---

[1] Nach dem Areopagiten war auch in der Scholastik der Satz sehr verbreitet: τὴν πάντων γνῶσιν finde Gott in sich und aus sich, nicht von den Dingen her habe er ein Wissen von den Dingen. Das wurde auch die herrschende protestantische Lehre. Der Socinianismus ist darin der calvinischen Ansicht gleich, daß beide sagen, das Wissen von Künftigem sei begreiflich, wenn Gott es aus seiner alles wirkenden Macht wisse. Aber, meinen die Socinianer, da Gott die Freiheit des Geschöpfes

veränderlichkeit den Interessen der lebendigen Frömmigkeit entspreche, wollen wir hier noch nicht näher untersuchen. Das aber wird unleugbar sein, daß sie akosmistische und deistische Elemente in sich vereinigt. Das wird sich an folgenden Sätzen zeigen lassen, die man als herrschende in der alten Dogmatik, nicht bloß der reformirten, sondern ebenso auch der lutherischen ansehen kann.

1) In Gott sei, heißt es, wie kein Unterschied des Vorher und Nachher, so auch schlechthin nichts Accidentelles, und zwar nicht bloß in Gottes eigenem Wesen, sondern auch in Beziehung auf seine Decrete und Willensthaten. Gottes Wille, sagt Gerhard,[1] ist nichts Anderes als der wollende Gott; Gott als wollend charakterisirt ist aber Gottes Wesen selbst: denn mit einem einfachen Willensact will von Ewigkeit der Unveränderliche, was er von Ewigkeit beschloß. Die Einfachheit und Unveränderlichkeit des göttlichen Willens bleibt unbeweglich trotz der vielen Objecte, weil Gott Alles will und beschließt nicht durch viele Acte, sondern durch Einen einfachen, ewigen, gleichwie auch Gott Alles erkennt nicht durch viele real verschiedene Acte seines Verstandes, sondern durch einen einfachen. Wir wollen hier nicht zu der Erörterung zurückkommen, wie bei solcher Identification der göttlichen Decrete und Thaten mit Gottes Wesen ein wichtiger sonst festgehaltener Unterschied (S. 264) bedroht wird; wie in Analogie solcher Reduction der Decrete auf das Wesen, der göttlichen Einfachheit zu lieb, dann auch der objective Unterschied der göttlichen Eigenschaften von der Einfachheit des göttlichen Wesens absorbirt wird und etwas nur Subjectives zu werden droht; mithin der Begriff Gottes keine sichere Bestimmung als die Unbestimmtheit und Unbegrenztheit übrig behält, eine diffuse Unermeßlichkeit oder Allgegenwart, welche mit dem Begriff der göttlichen Persönlichkeit in dem stärksten Conflicte steht. Aber darauf ist hier zu sehen, wie bei solchem Begriff von der absoluten Einfachheit und ewigen Unbeweglichkeit der göttlichen Rathschlüsse nur eine doketische Existenz für die Welt übrig bleibt. Soll die Welt nicht etwas bloß Schattenhaftes sein, sondern eine für Gott

---

wolle, so sei auch sein Vorherwissen der freien von ihm nicht bewirkten Handlungen zu leugnen.

[1] Loci Theol. T. I, S. 102. So lehrt auch Quenstedt: *Volendi actum* (non solum facultatem) *in Deo et ad extra non differre ab essentia Dei.*

werthvolle Realität, so darf sie nicht ohne Freiheit gedacht werden. Aber die freien Causalitäten müssen je nach ihrer Bethätigung bedingend sein für den göttlichen Rathschluß, es wäre denn, daß dieser sich gar nicht auf das Concrete der Welt, auf die Entwickelung, Leitung, Führung und das Endschicksal der Einzelnen, sondern nur in abstracto darauf bezöge, daß eine freie Welt sei, sowie auf die ihnen geltenden Gesetze. Gerhard selbst lehrt anderwärts z. B., daß intuitus fidei ingreditur decretum electionis. Wenn aber das, so kann das unveränderliche decretum divinum, weil durch die erblickte fides bedingt, nicht mehr ein einfacher oder schlechthin ewiger Gott coäterner Act heißen, sondern es ist zusammengesetzt aus dem allgemeinen göttlichen Gnadenwillen von wegen Christi, aus der Rücksicht auf die von den freien Causalitäten zu erfüllende, wenn gleich nicht verdienende conditio sine qua non und endlich aus dem concreten Gnadenwillen der electio der einzelnen, concreten gläubigen Person. Wie denn auch sonst mit Recht unsere Dogmatik betont, daß die omnipotentia Dei eine ordinata sei. Allein in der Gotteslehre, speciell in der Lehre von Gottes Unveränderlichkeit wirkt noch die Vorstellung einer Idee Gottes von der Welt ein, welche mit der platonischen Ideenwelt nur zu viel Aehnlichkeit hat, dieser geschichtslosen, unfreien, in keiner Weise Gottes Willen und Thun bedingenden, aber auch nur schattenhaften und in Gott ewig so ruhenden, daß sie zu einer lebendigen Bewegung, zu einem Fürsichsein außer Gott nicht gelangt. Diese Ideenwelt freilich ist zeitlos, in allen ihren Theilen simultan und so zusammenstimmend, daß sie auf einen einfachen, ewigen Act Gottes leicht zurückführbar ist. Aber sie ist auch nur Ausdruck der Idee der ewigen Schönheit: es ist in ihr keine ethische Bewegung, kein sittlicher Proceß. Indem dagegen die Reformation von dem Bösen als Widerspruch wider Gott einen reinen tiefen Eindruck hatte und erkannte, daß nicht auf physischem Wege einer Heilsmagie, nicht durch die Macht oder den naturartig einwirkenden Einfluß der Kirche die Bestimmung der Persönlichkeit erreicht werden kann, sondern nur auf dem Wege des persönlichen ethischen Processes, so war eigentlich auch mit der Auffassung der Weltidee nach Art der platonischen Ideenwelt principiell gebrochen und die Forderung unerläßlich geworden, der menschlichen Freiheit und ihrer historischen Selbstbethätigung einen bedingenden Einfluß

auf den göttlichen Rathschluß einzuräumen, eben daher aber auch die Einfachheit dieses Rathschlusses fallen zu lassen; wovon die weitere Folge ist, daß auch unbeschadet der Einheit oder Festigkeit des Weltziels eine Vielheit von göttlichen Acten angenommen werden muß, immer entsprechend der Beschaffenheit der Menschen und darnach sich ändernd, nicht aber nur ein einfaches, immer und ewig dasselbe wollendes Wollen.[1]

Das Besprochene wäre die in der älteren Lehre von Gottes Unveränderlichkeit verhüllte akosmistische Seite des Systems. Dasselbe neigt hiezu auch dadurch, daß es die Welt in Gott nicht fest und tief genug begründet, sondern ihr andererseits eine nur zufällige Stellung in Gottes Willen anweist, so daß es den Schein gewinnt, als ob der Welt Sein oder Nichtsein für Gott etwas Indifferentes wäre, womit sie im Gottesbegriff nicht wahrhaft befestigt ist für ein Denken, das in letzter Beziehung Alles in Gott will begründet sehen. Der bloßen Scheinexistenz kann sie nur entrissen werden, wenn sie nicht bloß ein indifferentes Spiel, sondern etwas für Gott selbst Werthvolles, ein Gut ist. Gen. 1, 31. Es verbirgt sich an diesem Punkte ein Rest der scotistischen Lehre von Gottes liberum arbitrium, d. h. Willkür als oberstem Princip (während das zuvor Erörterte sich der Gedankenreihe des Thomas anschließt). Denn es ist kein so großer Unterschied, ob man sagt: Gott könnte auch das Gute zum Bösen machen und umgekehrt, sein Wesen bliebe unveränderlich in beidem mit sich identisch, dasselbe sei indifferent gegen diesen Unterschied, oder ob man sagt: es sei für Gott indifferent, ob eine für das Ethische bestimmte Welt sei oder nicht. In diesem Falle, wie in jenem waltet die irrthümliche Voraussetzung, daß das

[1] Auf eine andere Schwierigkeit bei jener Gleichsetzung des göttlichen Wesens und Willens gerade für den Standpunkt unserer alten Dogmatiker sei nur mit Einem Worte hingewiesen. Sie beharren dabei, daß die Weltschöpfung etwas für Gott Zufälliges sei, was wenigstens insofern seinen guten Sinn hat, als Gottes Wesen nicht durch die Welt irgendwie mitconstituirt wird, sondern ihr schlechthin logisch vorauszusetzen ist. Aber wie stimmt hiezu die Identification nicht bloß der facultas, sondern auch des actus der göttlichen voluntas mit Gottes Wesen? Quenstedt hat hievon eine Ahnung, wenn er sagt, in Gottes Wollen sei zwar sein Wesen wollend, aber doch bleibe die Richtung dieses Wollens (directio) frei. Aber ist nicht auch diese gewollt? Ist sie libera nicht in Einheit mit dem Necessarium, sondern im Gegensatz dazu, so muß er wenigstens hier ein accidens an Gott so gut als D. Scotus anerkennen.

Ethische (in der Welt wie an sich) nur etwas die Welt Angehendes sei, für Gott aber nicht durch seinen Begriff, sondern nur durch seine Willkür (lib. arbitrium oder beneplacitum) Bedeutung habe.

2) Ein zweiter gemeinsamer Lehrsatz der alten Dogmatik ist, daß alle Aenderung und Succession in keiner Weise in Gott falle, sondern nur auf die Seite der Creatur. Dieser Satz hat, vorausgesetzt, daß die Welt eine wirkliche Realität, nicht ein bloßes Scheinsein ist, einen völlig deistischen, wenn nicht dualistischen Klang. Wir hätten uns hienach zu denken, daß Gott in seiner einfachen und absoluten Erhabenheit schlechthin unbewegt (sine motu ethico et physico, wie Quenstedt sagt) und stets Dasselbe wollend, in einem und demselben ewigen und einfachen Acte der Welt gegenüberstehe. Wir wollen nicht fragen, wie stimmt dazu die daneben vorgetragene Lehre von Gottes Allgegenwart, die doch als wirksame gedacht an verschiedenen Orten und Zeiten Verschiedenes zu thun finden muß, am meisten, wenn freie Causalitäten anerkannt werden, wie in der lutherischen Kirche. Aber wenn auf Gottes Seite gar keine Succession oder Aenderung seiner Thaten stattfinden soll, wie reimt sich dazu, daß doch Gott in der Menschheit Thaten und ein System von Thaten wirkt, die er nicht von Anfang an gethan, ja daß er ein immer erweitertes, reicheres Sein und Wohnen in der Menschheit sucht und findet? Sollen wir denn auch bei der Person Christi und vom Reiche des h. Geistes sagen, daß da nicht ein neuer, zuvor nicht dagewesener Act Gottes, nicht ein neues, jetzt erst eintretendes Sein und Wohnen Gottes in der Welt begonnen habe, daß vielmehr auf Seiten des göttlichen Thuns und Willens Alles unverändert geblieben, eine Aenderung nur auf Seiten der Menschheit — ihrer Empfänglichkeit — vor sich gegangen sei? Sollte das gelten, so wäre zu sagen: daß Gott seinerseits stets Dasselbe und stets das Ganze (Menschwerdung, Erlösung, Vollendung) gleichmäßig wollte und auch stets seinerseits mit derselben Kraft, die ihm ewig zu Gebote steht (denn ein Unterschied im wirksamen Wollen Gottes selbst verlegte doch die Unterschiede z. B. zwischen Schöpfung und Menschwerdung in Gott), daß aber in der Welt feindliche Potenzen seien, die erst später das Höhere hervortreten lassen wider Gottes stets gleich wirksamen Willen. Allein das wäre dualistisch, manichäisch, selbst wenn unter jenen feind-

lichen Potenzen die ihre Freiheit mißbrauchenden Wesen verstanden würden. Denn es hieße das ja, daß Gott, stets seine ganze Macht gebrauchend, schlechthin zuwider seinem Machtwillen, nicht bloß seinem ethischen Willen, an der Freiheit (die doch nur durch ihn bestehen kann) einen unübersteiglichen Gegensatz finde, daß Gott also sich stets messe mit der menschlichen Freiheit, gleichwohl aber dabei oft unterliege. Gehen wir ferner mit jener Vorstellung, daß Gott eigentlich in jedem Moment das Ganze und seinerseits mit gleicher nie sich ändernder *ἐνέργεια* wolle, zum Anfang, zur Idee der Weltschöpfung zurück, so wäre schlechthin unbegreiflich, warum doch die Welt nicht auf Einmal fertig geworden ist, sondern selbst die h. Schrift das Werk der Schöpfung in sechs Tagewerke zerlegt. Jenem Willen, wenn er wirklich stets Dasselbe und das Ganze gleichmäßig wollte, müßte, da er sein Ziel nicht plötzlich erreichte, ein widerspenstiges Princip, die ὕλη etwa, entgegengestanden haben. So wären wir abermals mitten in den Dualismus gerathen, um nur Gottes Einfachheit und unveränderliche Sichselbstgleichheit in der Art zu behaupten, daß alle Succession und Veränderung bloß auf die Seite der Creatur fiele. Um dem auszuweichen, müßte man dann noch einen Schritt weiter gehen und sagen: eine Vielheit successiver Thaten Gottes oder ein System von Thaten sei doch nicht anzunehmen, sondern Gott habe von Anfang an erreicht, was Er bewirken wollte: er habe eine Welt geschaffen, die sich selbst zu immer höheren Stufen durch Entwickelung der schon von Anfang in sie gelegten Keime erheben könne, ohne weiter seiner Hülfe und Kraft zu bedürfen. Das wäre dann die eigentlich deistische Ansicht, nach welcher es keine Thaten der Vorsehung und Regierung gäbe noch ihrer bedürfte, indem die Welt mit der Kraft der Selbsterhaltung und Selbstentwickelung ausgestattet, das vollkommene Kunstwerk wäre, das seines Meisters nicht mehr bedürfte, der sich vielmehr in seine Erhabenheit zurückgezogen seit der Schöpfung. Nach dieser Ansicht wäre aber nicht bloß die Wiedergeburt gänzlich pelagianisch als Werk der eigenen, sei es freien, sei es fatalistisch determinirten Entwickelung oder der sich selbst vorbereitenden Empfänglichkeit für die an sich ewig gleich in oder an die Welt strahlende göttliche That und Selbstmittheilung gedacht, Christus aber als bloßes Gewächs der Menschheit, sondern auch (was weniger beachtet zu werden

pflegt), da feststeht, daß die Natur einst ohne den Menschen war, so wäre auch zu sagen: der Mensch sei ein bloßes Naturproduct, der Geist habe die Materie nicht bloß zum Vermittelungspunkt seiner irdischen Erscheinung, sondern er sei auch aus der Natur, als seinem Keimprincip hervorgegangen. Denn sobald der Deismus einen zweiten schöpferischen Act behufs der Hervorbringung der Menschen zugäbe, so hätte er auch von jener absoluten Identität des „höchsten Wesens" mit sich, von der absoluten Unveränderlichkeit und Successionslosigkeit seines Thuns abzustehen und hätte kein Recht mehr, gegen die Möglichkeit auch weiterer schöpferischer Acte, z. B. zu Hervorbringung des zweiten Adam, zu protestiren. Wir wollen hier noch nicht ausführen, wie der vermeintlichen Hoheit der Welt, die sich ohne Gott selbst soll helfen können, gerade das Beste und Höchste, nämlich die reale Gottesgemeinschaft, versagt wäre, die auf Thaten wie auf dem lebendigen Sein Gottes in der Welt ruhen muß. Es sei genug, gezeigt zu haben, wie gefährlich jener Satz unserer alten Dogmatik, den sie nicht erfunden, sondern aus der Scholastik herübergenommen hat, für die höchsten Interessen sei, wie sie namentlich einer falschen Selbständigkeit der Welt, dem Deismus und Pelagianismus, damit Vorschub leiste. Es wird daher vielmehr Gott als die immer neu thätige Ursache der Veränderungen, welche Neues und Gutes bringen, anzusehen sein. Unbeschadet seines Rathschlusses, der, wie gesagt, auch nicht schlechthin einfach, sondern vermittelt ist, will und thut Gott keineswegs actualiter nur immer Dasselbe, das Ganze, als entstünden Aenderungen nur durch die Welt, durch sich mehrende oder mindernde Hemmungen, welche Gottes Thätigkeit in der Natur oder Menschenwelt erführe, deren Wirken er nicht genehmigte noch einrechnete. Denn das führte ja gerade zu passiven Veränderungen für Gott, um keine freien, in seinem Willen begründeten zuzugeben. Wir werden also getrost lehren müssen: es ändert sich nicht bloß die Menschheit in ihren Beziehungen zu Gott, sondern es ändern sich auch die Lebensbeziehungen Gottes zu den Menschen rücksichtlich des Seins und Willens Gottes, wie beide in der Welt sich offenbaren. Und erst indem wir dieses bestimmt festhalten, haben wir an Gott nicht bloß den todten Begriff des höchsten Wesens, sondern die lebendige absolute Persönlichkeit, die zum Leben der Welt und ihren wechselnden

Bedürfnissen in einer lebendigen Beziehung des Herzens und des Liebesverkehres steht, der ja ohne Wechselseitigkeit keine Wahrheit hat.

Der Deismus und Pantheismus, zu welchen beiden sonach der Samen in unserer nicht reformatorisch umgebildeten, sondern traditionell von der alten Kirche herübergenommenen Gotteslehre lag, sollten nun in der Folgezeit nach einander wirklich aufstehen. In dem vorreformatorischen Gottesbegriff war zwar die heidnische Veränderlichkeit Gottes abgestreift, aber keineswegs der heidnische Gottesbegriff überwunden. Es gefiel sich vielmehr (wie man besonders auch katholischerseits aus D. Petavius Theol. dogm. T. 1, L. I—VII. 1730 sehen kann) die Dogmatik vornehmlich in Bestimmungen, für welche die vorchristlichen Philosophen als testes veritatis aufgeführt werden konnten, welche aber, wie gezeigt, zur akosmistischen Form des Pantheismus hätten führen müssen. Dieser unethische an dem heidnischen *Ὄν* als dem Höchsten hängende Gottesbegriff vertrug sich aber, wenn der Welt doch noch ein reales Fürsichsein zugeschrieben wurde, leidlich mit dem „höchsten Wesen" des judaistischen Deismus, das ihm an Starrheit und Regungslosigkeit gleich war wie an Scheinerhabenheit, und in der nachgewiesenen Vereinigung beider zur herrschenden Gotteslehre konnte eine höhere Einheit des Heidnischen und Jüdischen auch für die Gotteslehre gegeben scheinen. Aber gerade das Lebendige, religiös Ansprechende im heidnischen und alttestamentlichen Gottesbegriff war geopfert. So mußte der Schein einer gewonnenen höheren Einheit sich lösen, damit durch die Entfaltung des Irrthümlichen im Deismus und Pantheismus die Krisis käme und eine befriedigendere Einheit Beider angebahnt würde.

Der Deismus, der überhaupt an sich und nach seinen verschiedenen Arten dogmatisch noch wenig erörtert ist, wird gewöhnlich nur als die Theorie genommen, welche Gott und die Welt aus einander reißt, während der Pantheismus sie vermischt. Aber ebenso ist ihm auch eine wesentliche Gleichstellung Gottes mit der Welt eigen, worin eine Verwandtschaft mit dem Pantheismus eingehüllt ist, die ihn denn auch weiterhin in diesen kann umschlagen lassen. Während aber der Pantheismus der substanziellen Art es wissenschaftlich nicht zu einer wirklichen Welt bringt, sondern die Welt, soweit er ihr ein Sein beilegt, wesentlich Gott gleich stellt,

so findet im Deismus eine Gleichstellung Gottes mit der Welt, eine Verendlichung Gottes, ein Fallenlassen seiner Absolutheit statt: kurz, wenn unter der Welt alles Endliche verstanden wird, so fällt dem Deismus gewissermaßen auch Gott in den Kreis der Welt, wenn auch als mächtigstes, oberstes Wesen in ihr. Er hat so nur Welt, wie der substanzielle Pantheismus oder Akosmismus folgerichtig nur Gott. Doch kann er verschieden gedacht werden, je nachdem mehr an der Unveränderlichkeit des Wesens, das ihm Gott heißt, festgehalten, oder aber dazu übergegangen wird, Gott wie eine Einzelpersönlichkeit, gleichsam als Individuum zu denken. Gemeinsam nämlich ist seinen Hauptformen die Betonung des selbständigen Fürsichseins der Welt; was sich besonders durch eine gesetzliche Weltanschauung documentirt, wie sie der Rechtsstufe eignet. Aber ein Unterschied tritt ein, je nachdem der Mensch, diese Rechtsperson, an Gott mehr nur die Personification des unveränderlichen Gesetzes hat, des Naturgesetzes und Sittengesetzes, — da nähert sich der Gott des Deismus dem Fatum, der Nemesis der alten Welt, wenn auch mit ethischen Prädicaten ausgestattet, — oder je nachdem er an Gott ein freies persönliches Wesen hat, dem aber der Mensch wie coordinirt auf dem gemeinsamen Rechtsboden gegenübersteht. Nehmen wir zuerst diese letztere Form. Sie läßt die Idee des Absoluten bestimmter fallen, als die andere, und nähert sich um so vollständiger dem Begriff des heidnischen höchsten Gottes. An die Stelle der Dii minorum gentium treten dann, der modernen Art gemäß, die Menschen mit ihrem Antheil an Causalität in der Welt, welche, so weit sie reicht, nicht zugleich Causalität jenes höchsten Wesens sein soll. Das religiöse und sittliche Interesse kann antreiben, nicht bloß den Menschen frei zu denken, sondern auch Gott zu verendlichen, und nur quantitativ vom Menschen verschieden zu denken, damit er in Menschenähnlichkeit zugänglicher sei. Es will damit der Idee eines unbeweglichen, nach seinem Wesen schlechthin transscendenten oder gar wieder zu einer Art von Fatum werdenden Gottes ausgewichen werden. So revivíscirt in dieser Form des Gott als Subjectivität denkenden Deismus etwas von Polytheismus, denn Gott erhält da im Verhältniß zu den Menschen nur eine dem Zeus ähnliche Stellung.[1] Dagegen tritt in der andern Form des Deismus

[1] Auch das spätere Judenthum gibt Gott eine an das Polytheistische erinnernde

statt eines solchen Obergottes mehr ein monistisches Absolutes hervor, das unbewegliche Gesetz, sei es fatalistisch und naturalistisch, oder besonders als Sittengesetz vorgestellt. Da ist Gott freilich unveränderlich gedacht, aber auch unlebendig. Die Qualität als höchste Ursache, die ihm für die Weltentstehung beigelegt werden mag, ist, seit die Welt selbständig dasteht, eine gewesene. Geht daher die perennirende Bedeutung Gottes darin auf, nur das Weltgesetz zu sein, so wird die Persönlichkeit Gottes zur bloßen Personification des Gesetzes. Diese aber wird nicht lange vorhalten noch wird sie das von der Welt verschiedene Fürsichsein Gottes sich lange behaupten lassen. Dieser Deismus wird also in den Pantheismus übergehen, nämlich in die Form desselben, die das Absolute (hier das Gesetz) in die Welt selbst hereinnimmt, also nicht mehr in die akosmistische, aber in die pankosmistische oder durch den Deismus hindurch gegangene Form desselben.

a) In der That, die ersten Keime oder Erscheinungen deistischer Denkweise bei den Socinianern und Arminianern scheiden zwar im Interesse der freien Selbstbestimmung des Menschen Gott und die Welt bestimmt von einander, aber dieses verbunden mit einer wesentlichen Gleichstellung Gottes mit der Welt, die Gott verendlicht und ihn, wie eine Rechtsperson, sozusagen auf gleichem Fuße (dem Rechtsboden), den Menschen als Rechtspersonen gegenüberstellt. Sie setzen sich dabei gerade der Unbeweglichkeit und Starrheit des Gottesbegriffes, der in dem decretum absolutum seinen Ausdruck findet, entgegen, und wollen vielmehr Gott der Welt zu lieb veränderlich setzen, woraus ersichtlich ist, daß nicht ein philosophisches, rationelles, sondern ein praktisches Motiv bei ihnen das Leitende gewesen ist. Die socinianische Gotteslehre kann als bekannter hier vorausgesetzt werden. Wir verweilen daher besonders bei einem unbekannteren, obwohl früher sehr renommirten und von unsern Dogmatikern regelmäßig bestrittenen Manne von nicht geringem Scharfsinn, Conrad Vorstius, auf welchen Alex. Schweizer wieder aufmerksam gemacht hat, und der dem Arminianismus vorangeht, auf die Socinianer des 17. Jahrhunderts aber von bedeutendem Einfluß gewesen

---

Stellung, wenn es ihn völlig menschenähnlich, an Größe nur quantitativ vom Menschen verschieden, in der Thorah studirend denkt.

zu sein scheint, während er seinerseits Manches von dem Seinen den älteren Socinianern verdankte.

Was ihm als feststehend gilt, das ist die menschliche Freiheit als Wahlvermögen. Von diesem Festen aus und so wie sie ihm dasselbe zu fordern scheint, wird die Gotteslehre gestaltet.[1] Er geht aus von der Polemik gegen die ewige Unveränderlichkeit des göttlichen Rathschlusses, die im Calvinismus besonders herrschend, ihre Begründung am meisten darin fand, daß allgemein auch bei den Lutheranern der Rathschluß mit dem Wesen Gottes in Eins gesetzt wurde. Dem stellt er entgegen den Unterschied zwischen Gottes essentia, die er als unveränderlich gelten läßt wie als absolute et simpliciter necessaria, und zwischen der göttlichen voluntas, welche als libera auch contingentia zu ihrem Inhalte habe, nicht Alles für immer wolle, noch Das, was sie jetzt will, speciell immer so gewollt habe. Ohne diese reale Unterscheidung zwischen Wesen und Willen Gottes wäre der Letztere nicht frei (S. 207). Die voluntas Dei ist also non prorsus immutabilis, im Gegentheil sie gerade ist principium cujusdam mutabilitatis, durch sie alteratio quaedam in Deo. Es sei daher auch nicht genau, zu sagen, daß Gott, was er gewollt hat, will und wollen wird, von aller Ewigkeit uno constantique actu in perpetuum gewollt habe oder wolle. Gottes Decrete seien auch deßhalb nicht simpliciter aeterna oder Gott coaeterna, weil die causa libera ihrem Act vorhergehen müsse, ja auch Erwägung, Ueberlegung.[2] Er sieht wohl, daß er damit gegen die gewöhnliche Auffassung von Gottes Einfachheit und Erhabenheit über Zeit und Raum verstößt. Aber er nimmt keinen Anstand zu sagen: Aliquid diversitatis in Deo inesse,[3] und zwar nicht bloß um der Vielheit der göttlichen Rathschlüsse willen, die wie von einander so auch von Gottes Wesen verschieden seien; sondern nothwendig und von Ewigkeit müsse in ihm überhaupt ein Unterschied sein zwischen Subject und Accidens, zwischen actio und agens, zwischen der lebendigen Substanz und zwischen der Kraft selbst, wodurch sie lebt, zwischen dem, was hat, und dem, was gehabt wird. „Wie könnte sonst

---

[1] De Deo et attrib. Dei. Steinf. 1610.

[2] A. a. O. S. 65, 212, 307.

[3] A. a. O. S. 209f., 247. Apol. exeg. 1611 c. 9, S. 36ff., c. 10: Es können von Gott Accidentia prädicirt werden.

Gott bei seiner Seele schwören?" Jer. 51, 14, vgl. Am. 6, 8; 1 Cor. 2, 11. Es sei daher auch falsch, zu sagen, daß, was in Gott ist, Gott sei, und es könne nicht als Axiom gelten, daß in Gott keine Compositio stattfinde. Vielmehr sei auch in Gott wie als Stoff die geistige Wesenhaftigkeit (spiritualis essentia, vita), gleichsam als ein Generisches (denn auch andere Wesen haben Leben, Geist u. s. w.), dagegen als differentia specifica oder als *forma*, wodurch Gott sich von Anderem unterscheidet, seien die wesentlichen Eigenschaften in ihm. Es könne Gott vere corpus attribui si per corpus vera et solida substantia intelligatur.[1] Zwar zieht er zu Gottes wesentlichen Eigenschaften auch die Ewigkeit, aber rechnet dazu nur das Sein ohne Anfang und Ende; die endlose Dauer, aber nicht die Erhabenheit über die Zeit, sondern die successio praesentis et praeteriti et futuri gehöre dazu. Schon oben ist angedeutet, wie er sich besonders dagegen verwahrt, daß für die göttliche Ewigkeit alle drei Zeitdimensionen zugleich und im ewigen Nun zusammengefaßt seien. Da müßte, meint er, auch Alles ewig sein, wie Gott; wenn er stets Allem coexistirte, so müßte Alles auch ihm coexistiren. Mithin sei Gottes Ewigkeit nicht in ihrer ganzen Ausdehnung zugleich gegenwärtig; es komme ihr absolute Unendlichkeit nicht zu, sondern es sei bei der h. Schrift zu bleiben, die Gott alle Zeitdimensionen zuschreibe, Apok. 1, 4; Ps. 102, 28; Dan. 7, 13; Jes. 44, 4. 6.[2] Wenn schon hienach Vorstius die Zeit nicht als Product Gottes mittelbar oder unmittelbar behandelt, sondern zur ewigen Daseinsform Gottes selbst rechnet, so dehnt er diese Verendlichung noch viel weiter aus, indem er meint: Nil potest actu infinitum esse in tota natura, ergo nec Deus. Wäre Gott actu infinitus, nicht in sese finitus, so wäre er ein *ἀόριστον*, ein indefinitum, nichts Bestimmtes; so daß Gottes infinitudo piam quandam restrictionem erfordere. Sonst könnte es auch kein Schauen Gottes geben. Die Seligen könnten ihn, wäre er nicht begrenzt, auch nicht auffassen, es wäre denn, daß auch die gottschauenden Geister unendlich wären. Zwar ist also Gott unendlich der Dauer, aber nicht unermeßlich dem Wesen nach, Gott ist groß, hoch, erhaben; aber nie nennt ihn die h. Schrift schlechtweg

[1] De Deo S. 201, 209 f. Vgl. Apol. exeg. c. 6.
[2] De Deo S. 221—229. Apol. exeg. c. 12 S. 50.

infinitus oder simpliciter immensus. Wir müssen daher sagen: Es kommt Gott essentialis finitudo zu, weil er propria natura definitus est.[1] Er hat nach der h. Schrift veram quandam magnitudinem et quantitatem, und hat im Himmel seinen Pallast und einen wirklichen Ort zu seiner Wohnung: auf Erden ist er wahrscheinlich nicht seinem Wesen nach überall (substantialiter praesens), obwohl er Alles in Allen wirkt, denn er kann durch Mittelursachen, natürliche oder übernatürliche, wirken, wie ein König durch seine Diener. Vorstius meint, wäre Gott totus substantialiter in re qualibet, so müßte er außer sich sein, wie auch die Seele außer sich wäre, wenn sie ganz sowohl im Haupt als im Fuß wäre, da Haupt und Fuß außer einander sind. Auch wäre es Gottes unwürdig, wenn er in allen Orten wäre. Aber die Hauptsache ist, er fürchtet, es würde das Sein der Dinge ausgeschlossen durch Gottes Unermeßlichkeit, wenn sie allen Raum erfüllte. Daher sagt er: locus et localis praesentia, wie Quantität in begrenzter Weise sei auch Gott zuzuschreiben.[2]

Wie er aber im Interesse der menschlichen Freiheit fordert, daß Gottes Wille oder Rathschluß nicht identificirt werde mit seinem Wesen, so leugnet er auch den gemeinsamen Satz der alten Dogmatik, daß Gottes Wissen sein Wesen sei.[3] Es kann auch in Gottes Wissen Succession sein, eine Art discursiven Denkens, so daß er Eines sieht nach dem Andern und für das Andere.[4] Der Wissensact, wodurch Gott die einzelnen Dinge außer sich in ihrer Bestimmtheit und Besonderheit erkennt oder gegenwärtig schaut, gehört nicht zu Gottes Wesen, d. h. ist nicht Gott selbst, sondern nur eine That des göttlichen Geistes, die ohne Vermittelung eines freien Actes des göttlichen Willens in Gott keine Stelle haben könnte.[5] Daß Gottes Weisheit Alles zugleich umfasse und

---

[1] De Deo S. 235—238. Apol. exeg. S. 90—99.

[2] De Deo S. 229—242. Die christologische Folge dieser Sätze leuchtet ein. Er gibt sie andeutungsweise Apol. exeg. c. 17, S. 89: Es finde arcanus personalitatis τοῦ λόγου influxus sive alia quaedam Deitatis operatio statt, per quam humana Christi natura — ad hypostasin τοῦ λόγου quasi intime attracta sit. Vgl. de Deo, disp. III., S. 164—210.

[3] De Deo S. 269 ff.

[4] A. a. O. S. 311.

[5] S. 270 ff.

alles Einzelne von Ewigkeit durch das absolute Wissen des Schauens vorherwisse, ist für ihre Vollkommenheit nicht erforderlich; ebensowenig, meint er, die absolute Gewißheit von Allem. Zwar sei Gottes Wissen im Allgemeinen sicher, aber in dem Schauen des Gegenwärtigen oder schon Vergangenen seien mehr Ursachen der Gewißheit, als in dem Schauen von künftigem Zufälligen. Vergleichungsweise sei das Letztere auch für Gott unsicher, daher Erwartung, Hoffnung, wie Verlangen, Wunsch und Besorgniß eine Stelle in Gott haben. Die Prüfung der Menschen wäre hypocrisis, wenn er den Erfolg schon vorher wüßte. Deus suo modo aliquando metuit, hoc est merito suspicatur et prudenter conjicit hoc vel illud malum oriturum.[1] Hätte Gott mit absoluter Sicherheit zuvor gewußt, daß die Menschen sündigen werden, so hätte er sie nicht temerarie schaffen dürfen; ja dann wäre auch der Fall, wenn er sie doch schuf, nothwendig gewesen und Gott Urheber des Bösen.

So extreme Sätze, welche Gott selbst ewig innerlich verendlichen, Zeit und Raum als ewige Urmächte angesehen wissen wollen, an die auch Gottes Leben gebunden sei, sind freilich nur als Reaction gegen den Druck der Lehre vom decretum absolutum begreiflich, kündigen aber doch, wenn dieses verworfen sein würde, bereits große Aenderungen in der Gotteslehre an. Andererseits spürt man an Vorstius das Bedürfniß, an Gott etwas Bestimmtes, Reales zu haben, mit dem ein reales Verhältniß einzugehen möglich sei, so wie das sittliche Interesse, das nicht will die Welt oder ihren Werth verflüchtigen oder für Gott, d. h. für die wahre Betrachtungsweise, zu einem Indifferenten oder Bedeutungslosen werden lassen. Er will die alten metaphysischen Schläuche (um einen Ausdruck J. Müller's zu gebrauchen) zerreißen, welche in Gott keine realen Unterschiede zulassen, Gottes Wesen und Wissen einfach identificiren, indem Gott nur durch Selbsterkenntniß die Welt erkenne, nicht minder aber Gottes Wesen mit seinen Rathschlüssen und Willensacten. Aber was dieses Wesen sei, das vom Wissen und Wollen müsse unterschieden werden, sagt er nicht näher.[2] Nur das sieht man, er will

[1] A. a. O. S. 441, 451.

[2] De Deo p. 340 sq. stellt er drei Reihen (gradus) göttlicher Attribute auf, 1) die, welche rein Gottes Essentia bezeichnen, ohne innere und äußere Energie, die nur zur Kategorie der Substanz und Quantität gehören. Dahin rechnet er die

etwas Unveränderliches in Gott neben Veränderlichem, durch welch letzteres er mit der Welt und sie mit ihm soll in einem Wechselverhältniß stehen können. Aber er hat für Gottes Wesen nicht die Absolutheit bewahrt und läßt dem D. Scotus ähnlich das Unveränderliche und Veränderliche in Gott wie zwei Welten ohne wesentlichen innern Zusammenhang auseinander fallen. Er faßt nämlich Gott nicht bestimmt als ethisch in seinem Wesen; das Gesetz und die Gerechtigkeit im Verhältniß zur Welt soll nicht zu Gottes Wesen eine unmittelbare Beziehung haben, sondern nur von Gottes freiem Willen abhängen, der das Beste seiner Geschöpfe suche.[1]

Der **Arminianismus**, obwohl er Gott (dem Vater) die Absolutheit zugesteht, nimmt doch für die legislatorische und vindicative Gerechtigkeit eine Variabilität in Gott an, sowie eine Succession der Momente.[2] Gottes Allgegenwart ist ihm nur ein Fernwirken; die Wirksamkeit Gottes selbst meint die arminianische Eifersucht für die menschliche Freiheit möglichst beschränken zu müssen. Aber es hindert ihn bei seiner Ansicht

Simplicitas, Aeternitas, Immensitas, aber im schon erörterten Sinne. 2) Die attributa energetica, welche principia operandi sind: potentia, scientia, voluntas, potestas. 3) Attribute, welche effectus et qualitates Dei agentis, oder seine Actionen und Werke sind: Bonitas, Misericordia, Justitia, Veritas; item Amor, Odium, Ira etc. Die opera sind contingentia; aber doch inhäriren die auf sie bezüglichen Attribute diesen actionibus sive operibus necessario semperque. Wenn er so zur Essentia Gottes die ethischen Prädicate nicht rechnet, so sagt er doch unbefangen auch wieder das Gegentheil, S. 342 ff.

[1] De Deo p. 386, 387: Die vera ac certa justitiae Dei regula sei die natura Dei in rebus Deo naturalibus, aber libera ejusdem voluntas in rebus externis ac contingentibus. S. 304 f.: Es gebe in Gott eine benignissima summi juris remissio. S. 399.

[2] S. Episcop. Amst. 1650 T. I. S. 287, 294, 321—330. In dem Zuge, daß die oberste Regel des göttlichen Thuns das Beste seiner Geschöpfe ist (vgl. Episc. L. V. de redemtione c. 2, S. 407 ff.), liegt das von D. Scotus Unterscheidende. Die Welt wird als ein werthvolles Gut angesehen, als der Zweck, für den Gott seine Kraft verwendet, während Scotus noch leugnet, daß Gott des Guten wegen die Welt gemacht habe. Darin ist ein Fortschritt; denn bevor beide Glieder des Gegensatzes zu einer Selbständigkeit gediehen sind, kann von der Erkenntniß ihres wahren Verhältnisses keine Rede sein. Aber das Gute selbst fassen die Arminianer mehr politisch oder gar eudämonistisch als ethisch auf. Das Wohlsein der Menschen macht Gott zu seiner höchsten Norm. Das ist eine Güte, die das Beste nicht gibt, sondern in Pflege des Egoismus statt in Liebesgemeinschaft ausläuft, und den Dualismus nicht überwindet.

von der Beweglichkeit des göttlichen Willens Nichts, den gewöhnlichen Lauf der Dinge, die sich natürlich entwickeln, zuweilen, wenn das Wohl der Menschen es empfiehlt, durch Eingreifen in den Gang der Welt, durch Offenbarung und Wunder durchbrechen zu lassen. Gottes Leben ist so für gewöhnlich rein übergeschichtlich; an den Punkten, wo es geschichtlich wird, tritt es in das Verhältniß der „Assistenz“ zu den weltlichen Dingen, ein charakteristischer Ausdruck, der recht deutlich auf die Verendlichung und Beschränkung Gottes durch die Creatur und ihre Causalität hinweist. Denn statt dessen eingedenk zu sein, daß die Creatur ihr Sein und Leben in jedem Moment Gott verdankt, lautet jener Ausdruck so, als ob Gott der Creatur nur zu Hülfe komme, diese aber eine Causalität aus sich ohne Gottes fortgehende Ursächlichkeit habe, nur keine zureichende.[1]

Das war im Wesentlichen auch die Denkweise des Supernaturalismus, der bis in unser Jahrhundert herrschte. — Sehen wir noch

b) zu der zweiten Form des Deismus über. Daß nun zu dem Rationalismus der wolfischen oder kantischen Art fortgegangen werde, dazu bedarf es nicht sowohl eines anderen oder niedrigeren Gottesbegriffes, als vielmehr nur einer Vorstellung von der Welt, wornach sie keiner Nachhülfe bedürfe, also einer höheren Idee von der Einheit und Vollkommenheit oder Geschlossenheit der Welt. Da diese aber auf ihren künstlerischen Urheber zurückweist, so kann man gewissermaßen sagen: der Rationalismus hat eine höhere Vorstellung von Gott als Schöpfer, oder für den Anfang der Welt, eine geringere von Gott als Erhalter und Regierer, denn die Freiheit Gottes läßt er im Act der Schöpfung selbst erlöschen und ihn nun in eine Scheinerhabenheit über die Welt und in eine Fremdheit gegen sie sich zurückziehen, die nicht bloß nicht

[1] Die Socinianer reden noch mehr als Vorstius gegen die Infinitas der göttlichen essentia, scientia, potentia. Vgl. Fock, der Socinianismus. Kiel 1847. Bd. II, S. 426 ff., 444 ff., 453 f.: „In der Bestimmung der göttlichen Eigenschaften durch den Socinianismus spricht sich unverkennbar die Tendenz aus, den Gottesbegriff allenthalben zu verendlichen. Gott erscheint als ein neben die Welt der endlichen Dinge hingestelltes endliches Wesen. — Diese Verendlichung geschieht wesentlich im Interesse der endlichen Creatur, insbesondere des Menschen (seiner Selbständigkeit, Spontaneität und Sittlichkeit).“

ethisch ist, sondern auch tief unter den älteren akosmistischen Vorstellungen von Gottes Erhabenheit steht, da jetzt Gott durch sein eigenes Werk beschränkt, durch sein Thun vom Thun ausgeschlossen sein soll. Diese Richtung, ursprünglich im Interesse der menschlichen Freiheit und sittlichen Selbständigkeit betreten, muß aber nothwendig in das Gegentheil umschlagen, nämlich entweder in die endlose Bedrohung der Güte und Einheit der Welt durch die Potenz der Freiheit, die nun ohne Gegengewicht die chaotischen Mächte entfesseln und die Welt rettungslos verderben kann, eine Instanz, über welche der rationalistische Optimismus nicht hinaushilft; oder aber in Gleichgültigkeit gegen die sittliche Bestimmung, um die Einheit und stete Güte der Welt zu behaupten. Denn nur wenn man von den sittlichen Potenzen der Welt absieht, läßt sich etwa denken, daß die Welt auch ohne Gott ewig von selbst das Kunstwerk bleibe, als welches sie durch Gottes schöpferischen Act gesetzt ist. Aber so ist nur noch der Mechanismus des Naturzusammenhanges übrig,[1] für die Freiheit keine wesentliche Stelle mehr in der Welt. Gott aber ist frei gewesen und ist es nicht mehr; ja es ist für diese Denkweise, wenn sie nicht auf den Anfang zurückgeht, auch Gottes Sein gleichgültig und so bleibt nur Naturnothwendigkeit übrig. Naturalismus ist das folgerechte Ende des Deismus. Der Supernaturalismus, so todt auch er für gewöhnlich Gott im Verhältniß zur Welt denkt, sieht doch weder die einzige noch die höchste That Gottes schon in der ersten Schöpfung; er läßt auch für die Menschen die Bahn einer Geschichte offen, die mehr als Verlauf oder Kreislauf eines Naturprocesses ist; er will endlich Gottes Freiheit nicht durch den ersten Act derselben gefesselt werden lassen, sondern hält im religiösen und sittlichen Interesse noch eine fortwährende Beziehung Gottes zur Welt fest, die allerdings fast nur die des äußerlichen Helfens oder müßigen Zuschauens ist. Auch in den momentanen Offenbarungen und Wundern bleibt ihm das Verhältniß Gottes zum Menschen ein äußerliches; ebenso im Werke der Bekehrung, wo alles auf Anregung durch Lehre und Wort reducirt, auf die Gemein-

[1] Dieser Fortgang vom deistischen Rationalismus zu einer völlig mechanischen Weltauffassung stellt sich besonders in Röhr's Briefen über den Rationalismus 1813 dar. Vgl. S. 61, 73 ff. Der Gefahr seines Deismus für die sittliche Freiheit wird sich aber Röhr nicht bewußt.

schaft des h. Geistes selbst aber und sein Zeugniß im Innern nicht mehr reflectirt wird. [1]

Das vorige Jahrhundert trägt im Großen angesehen die deistische Signatur, wie die ältere Zeit mit wenigen den Deismus vorbereitenden Ausnahmen die akosmistische. Jenes steht in religiöser Hinsicht in der Sonnenferne, dagegen sucht es für die Welt eine Selbständigkeit des Seins und des Werthes. Sobald irgend dieser ihr Werth mit der sittlichen Idee in Beziehung gesetzt wurde, so trat auch, soweit das religiöse Interesse mitsprach, das Bedürfniß ein, statt der reinen ewigen Sichselbstgleichheit Gottes und der bloßen Unabänderlichkeit seines Willens ein Wechselverhältniß zwischen Gott und der Welt, sei es auch in der äußerlichsten Weise anzunehmen. Denn darin ist der Supernaturalismus mit dem Deismus einverstanden, Gott in seinem Thun oder Nichtthun durch die Welt bedingt sein zu lassen, nicht aber, wie die ältere Lehre fast allgemein that, Gottes Thun und Rathschluß mit seinem unveränderlichen Wesen identificiren zu wollen. Bei dem strengeren Deismus findet diese Bedingtheit Gottes durch die Welt einmal für immer seit der Schöpfung statt, und in letzterer allein sieht er Bedingtheit der Welt durch Gott, welche der Supernaturalismus dagegen nicht sowohl als perennirende, sondern mehr als stets mögliche und zuweilen sich manifestirende denkt. Während in der alten Gotteslehre, die bis zum Anfang des vorigen Jahrhunderts allgemein herrschte, auf die Erhabenheit und Majestät Gottes, seine schrankenlose Macht und Freiheit, seine totale Wesensverschiedenheit von der Welt als solcher das Hauptgewicht fiel, die Ferne Gottes aber wie der Akosmismus nur unbeabsichtigte Folge war, so fällt jetzt auf die Welt, als welche ein Sein nicht minder als Gott habe, auf die Wahrheit ihrer causalen Kraft der Accent; für den Gottesbegriff aber wird das Charakteristische nun eine solche beschränkende Bestimmung, wobei am sichersten der Welt ihr Spielraum unbehindert verbleibe, die Ferne Gottes, aber nicht mehr seine Erhabenheit über die Welt. Denn so viel auch von Gott als dem „höchsten Wesen“ geredet wird, es kommt dieser Denkweise nicht darauf

[1] Vergl. Jahrb. f. deutsche Theol. 1857 I., wo Dr. Klaiber diese Seite des Supernaturalismus näher schildert.

vornehmlich an, diese Erhabenheit zu denken, sie wird vielmehr gerne dem bloßen Mysterium überwiesen — sondern darauf, durch Gott die Welt, die ihren Zweck in sich hat, nicht stören zu lassen. Gott auch wieder als den Zweck der Welt zu wissen, ist ihr fremd; ja im Widerspruch mit jener Erhabenheit nimmt sie keinen Anstand, Gott menschenähnlich beschränkt, und die Welt der freien Wesen ihm als ihresgleichen Einem gegenüber zu denken, nur quantitativ an Kraft, Weisheit u. s. w. höher stehend.[1]

Bei solchen Prämissen ist die Lebendigkeit und Absolutheit der Gottesidee offenbar im Zurücktreten und Erbleichen begriffen. Auf Kosten der Religion will die sittliche Selbständigkeit wachsen, verliert aber mit dem lebendigen Gott auch das höchste und absolute sittliche Ziel. Anklänge und Vorboten besserer Lehre finden sich im vorigen Jahrhundert vornehmlich nur bei Oetinger.

Eine durch und durch nach ihrer Tendenz antideistische Zeit beginnt für die Geschichte des Gottesbegriffs mit Schelling, Hegel, Schleiermacher. War seine Behandlung Jahrhunderte hindurch entweder nur traditionell fortgeführt, oder wie im vorigen Jahrhundert gar sehr vernachlässigt in Vergleich mit der Seite der Subjectivität, so kehrte jetzt die Wissenschaft zur angestrengtesten Arbeit an ihm zurück. Darin steht die neuere Wissenschaft wie Ein Mann zusammen, daß sie an die Stelle des todten Gottesbegriffs der unmittelbar vorangehenden Zeit und ihres Dualismus das Verhältniß einer lebendigen und innigen Einheit zu setzen sucht, sei es mehr in philosophischem Interesse, sei es, wie bei

[1] Mit Recht macht Schleiermacher, d. chr. Glaube I, 239 vgl. 237, 230, darauf aufmerksam, wie auch der Supernaturalismus Gott nach Art einer endlichen freien Ursache vorzustellen scheine. So Morus, Mosheim, Reinhard. Die Ewigkeit ist für Mosheim und Reinhard nur die Dauer ohne Ende, nicht mehr Erhabenheit über die Zeit; ähnlich wird in Beziehung auf den Raum die immensitas Gottes von Mosheim bestimmt. Reinhard schreibt Gott wie Vorherwissen, so Erinnerung zu und zwar so, daß er in keiner Weise eine Absolutheit des göttlichen Wissens zu Grunde legt, sondern die Omniscientia nur als cognitio longe perfectissima bezeichnet. Diese Superlative an Stelle der absoluten Positive sind überhaupt ein charakteristisches Zeichen dieser Gotteslehre.

Schleiermacher, vornehmlich in dem der Religion. Der Hauptunterschied unter jenen Dreien dürfte, was den Gegenstand unserer Abhandlung anlangt, darin bestehen, das Schelling[1] und Hegel das Werden der Welt auch als Lebensproceß und Werden des Absoluten zu begreifen suchen und über eine Vereinerleiung des göttlichen Lebens und des Lebens des Universums nicht wesentlich hinauskommen, während Schleiermacher Gott in ewiger Vollkommenheit denkt, jegliches Werden aber auf das Sorgfältigste von ihm ausschließt, andererseits aber doch das innigste Seins- und Lebensverhältniß Gottes zur Welt festzuhalten sucht.

Daß ein Gott, dessen Unterscheidung von der Welt nicht weiter gedeiht als bei Schelling, zumal in seiner frühern Zeit, und bei Hegel, der Religion und Ethik nicht genügen kann, darf als zugestanden angesehen werden; es ist darin eine Wiederkehr der Vermischung Gottes und der Welt zu sehen, wenn auch auf monistischer Basis. Dagegen haben wir bei Schleiermacher etwas zu verweilen, der in seiner Gotteslehre an Augustin, Dionysius Areopag., Anselm und Quenstedt mit besonderer Vorliebe anknüpft. Ja, was wenig erkannt zu sein scheint, ihre Gotteslehre (und nur von ihr ist hier die Rede, nicht aber von den Folgerungen, die er nach seiner Consequenz zieht, während jene es unterließen) hat er gleichsam nur in unsere Zeit und Sprache übersetzt. Läßt sich das an einer Menge der bedeutendsten Punkte nachweisen, so beweist der so allgemeine Widerspruch unserer Zeit gegen seine Gotteslehre zugleich, in welch tiefem Widerspruch wir um der höchsten Interessen willen mit der alten Gotteslehre auch unserer Kirchenlehrer bereits stehen und wie dringend nothwendig eine das Werk der Reformation fortsetzende Reconstruction dieser Lehre ist. Nicht wenig muß dazu die Unerbittlichkeit der Consequenzen in Betreff der Erkenntniß Gottes und seiner Persönlichkeit, wie der menschlichen Freiheit, beitragen, welche Schleiermacher aus den Grundsätzen zieht, die wir in der alten Gottes-

[1] Es wird hier von der neueren Gestalt seines Systems noch abgesehen. Seine Untersuchungen in der Philos. d. Mythol. 1857, Vorles. 1—3, weisen kritisch die Unhaltbarkeit des die Unterschiede von Gott ausschließenden Begriffs von Gottes Einheit, Einfachheit, Einzigkeit, wie er in der Theologie herrschend war, in mehrfachen Beziehungen nach. Ueber seine eigene positive Lehre s. u. die Abh. über Schelling's Potenzenlehre.

lehre als die herrschenden gefunden haben, daher wir auch mit ihm diese historisch-kritische Skizze schließen.

In welcher Kraft und Selbständigkeit in Schleiermacher die Religion lebte, dafür gibt schon sein erstes Auftreten in den Reden über die Religion Zeugniß, noch mehr seine christliche Glaubenslehre. Letzteres Werk schon durch die kühne Conception, rein aus der Beschreibung des christlich-frommen Bewußtseins eine Dogmatik zu gestalten. Da nun, wie er selbst oft bekennt, gerade die Wärme und Innigkeit des religiösen Bewußtseins Gott zu anthropomorphisiren liebt, so ist um so mehr die durchdringende Schärfe der wissenschaftlichen Operation zu bewundern, mit welcher er das Anthropopathische und Anthropomorphistische überall von Gott ferne zu halten sucht, als worin er Verunreinigungen des frommen Bewußtseins, Nachwirkungen des Heidnischen oder Pantheistischen sieht.

Schon in der Einleitung führt er aus: auf keine einzelne in Raum und Zeit befindliche Gestalt könne ein absolutes Abhängigkeitsbewußtsein gerichtet sein. Denn Alles, was in die Welt als Einzelnes eintritt, sei theilweis thätig und auf Anderes wirkend, aber auch theilweis leidend und durch Anderes bestimmt; und das Abhängigkeitsgefühl, auf ein Einzelnes in der Welt bezogen, könne nie absolut, also fromm sein, weil vielmehr ihm gegenüber jede Abhängigkeit durch ein partielles Freiheitsgefühl limitirt sei. Es bleibt allein Privilegium der Frömmigkeit, den Gegensatz des Freien und Abhängigen in Einer und derselben absoluten Abhängigkeit beider zusammenzufassen und zu bewältigen. Nach Fetischismus schmeckt es ihm, wenn Gott als ein einzelnes, sei es auch noch so hohes Wesen, Anderem gegenübergestellt werden will, also neben dasselbe, wodurch es unwillkürlich ihm gleichartig werde, was zur Vermischung Gottes und der Welt führe.[1] Deshalb scheint er auch Scheu davor getragen zu haben, Gott persönlich zu nennen, obwohl er ihm weder bloß Welteinheit noch bloß Weltkraft ist, sondern vielmehr der Welt als Einheit gegenübersteht, wie dem Abhängigen die allmächtige und schlechthin geistige Causalität, die auch der Begriff ihrer selbst,[2]

[1] Hiemit ist auch die Verwandtschaft des Deismus mit dem heidnischen Polytheismus angedeutet, die nach dem Obigen mit seiner gesetzlichen Stellung wohl besteht.

[2] Vgl. Dialektik § 149—154, S. 86 f.; besonders § 216, S. 156 ff. und S. 322. — Philos. Eth., herausgeg. v. Schweizer, S. 16 § 29 Anm.

d. h. sich selbst ewig absolut durchsichtig ist. Was Ursache der Welt ist, kann nicht irgendwie wieder ein Theil der Welt sein oder werden: es ist und bleibt etwas Einziges für sich und ist daher über Alles erhaben, wodurch die Welt eine endliche ist.

Endlich nun ist die Welt, fährt der erste Theil der Dogmatik fort, durch ihr schlechthiniges Gesetztsein; aber gesetzt ist sie nur als etwas von Gott Verschiedenes. Die concretere Bezeichnung ihrer Endlichkeit ist ihr gegensätzliches Sein, ihre Vielheit und Getheiltheit. Sie ist freilich auch wieder eine Einheit, indem nämlich Alles in ihr (auch die Gegensätze) durch Alles bedingt ist; aber sie ist keine einfache, sondern eine gegensatzvolle Einheit. Gott dagegen ist eine gegensatzlose Einheit: denn zu ihm verhält sich Alles gleich, als absolut abhängig von seiner Einen schöpferischen Causalität.

Die Vielheit des getheilten Seins nun ist diese Vielheit einmal durch das räumliche Nebeneinander. An diese Schranke schließt sich dadurch, daß das Viele unter sich in der Wechselwirkung des Leidens und des Einwirkens steht, die zweite Schranke der Endlichkeit, die Zeit. Wollen wir daher Gott nicht weltähnlich denken und damit ihn zu einem Weltwesen machen, wenn auch dem höchsten und mächtigsten: so muß Gott schlechthin erhaben über Raum und Zeit gedacht werden: und erst damit hat er seine einfache Sichselbstgleichheit.

Nach diesen Grundsätzen wird nun die göttliche Eigenschaftenlehre behandelt. Der Kanon der nothwendigen Einfachheit oder Gegensatzlosigkeit Gottes, sowie seiner Erhabenheit über Empfänglichkeit oder Leidentlichkeit, über Raum und Zeit wird als Maßstab an die dogmatischen Aussagen über Gott gelegt und das Resultat ist Folgendes.

Aus der Einfachheit folgt: In Gott ist nicht eine Mehrheit von Eigenschaften, Vermögen oder Kräften,[1] kein realer Unterschied besteht

[1] I, 257 f. Gäbe es mehrere göttliche Eigenschaften, so müßte jede von ihnen Etwas in Gott ausdrücken, was die andere nicht ausdrückt; und wäre dann die Erkenntniß dem Gegenstand angemessen, so müßte dieser, wie die Erkenntniß eine zusammengesetzte ist, auch ein zusammengesetzter sein. Ja er sagt S. 257: Auch das absolute Abhängigkeitsgefühl könnte nicht sich selbst immer und überall an sich selbst gleich sein, wenn in Gott selbst Differentes gesetzt wäre; es müßte dann Verschiedenheiten darin geben, die ihren Grund nicht in der Verschiedenheit der Lebensmomente hätten, durch die es im Gemüth zur Erscheinung kommt.

unter ihnen; die Theilung als reale Unterscheidung hat keinen speculativen Gehalt (I, 257 f.), keine objective Wahrheit, sondern nur subjective, deren Incorrectheit wir uns bewußt werden können, aber ohne die höhere objective Wahrheit zu erkennen, oder anders als im frommen Gefühl zu haben. Unser Denken ist an die Gegensätze gebunden und erlischt mit ihnen.[1]

Im Einzelnen leugnet er so den Unterschied von natürlichen oder metaphysischen und sittlichen Eigenschaften; Beides müsse bei Gott ganz Dasselbe sein. Namentlich gehöre auch das Sittliche zu seiner Natur. Ferner den Unterschied zwischen ruhenden und thätigen; denn in Gott als Lebendem sei Alles Thätigkeit (I, 261). Dasselbe muß dann natürlich auch von den göttlichen Vermögen oder Kräften gelten. Namentlich könne kein Unterschied sein zwischen Gottes Wollen und Wissen. Es kommt für ihn hier noch in Betracht, daß wenn in Gott ein Wissen wäre, das ihm nicht durch sein Wollen gegeben wäre, wir etwas annehmen müßten, das nicht von Gott gesetzt seinem Wissen gegeben würde, was Leidentlichkeit oder Empfänglichkeit in Gott hineintragen hieße (I, 292). Sonach ist vielmehr Gottes Wissen Nichts als seine geistig zu denkende Allmacht und die Allmacht Nichts als allmächtige Geistigkeit. Auch zwischen Können und Wollen soll nach Schleiermacher in Gott nicht unterschieden werden (I, § 54, S. 281 ff.; I, § 50, S. 262). Nicht bloß weil das auf den Unterschied von ruhenden und thätigen Eigenschaften und zwar so zurückführte, daß die angeblich ruhenden, doch später oder früher selbst auch wieder zu thätigen werden könnten, sondern besonders, weil Das, was wirklich möglich, d. h. gut ist, von dem Willen Gottes als gutem auch verwirklicht und nicht zurückgehalten wird. Sagte man aber: es sei doch wenigstens in Betreff Dessen, was zur Güte der Welt gehörig wirklich werden wird an seinem Ort, aber es jetzt noch nicht ist, zwischen dem Können und Wollen Gottes zu unterscheiden: so legt er auch hiegegen Einspruch ein; denn Das, was wirklich werden soll, will Gott nicht erst von einem bestimmten Moment an, sondern auf ewige Weise, wie auch sein Können ein ewiges ist. Wir hätten sonst wieder ein Zwiefaches in Gott, ein rein inneres Leben ruhender Art,

[1] Bekanntlich ein Grundgedanke, den seine Dialektik ausführlichst in Betreff der Begriffe und Urtheile, den alleinigen Formen unseres Denkens, zu begründen sucht.

und ein auf die Welt bezügliches wirksames, Beides von einander gesondert (I, 262). Wir können auch nicht einmal Gottes Wollen seiner selbst und Gottes Wollen der Welt von einander getrennt denken (I, 288). Denn will Gott sich selbst, so will er sich auch als Schöpfer und Erhalter, so daß in dem Sichselbstwollen schon das Wollen der Welt eingeschlossen ist, wie er im Wollen der Welt auch seine ewige allgegenwärtige Allmacht will. Gottes Sichwollen, mit welchem also auch das Wollen der Welt gesetzt ist, ist aber selbst wieder nichts Anderes als Gottes Sein selbst unter der Form des Willens gesetzt; denn wäre es Selbsterhaltung, so könnte dieses als wirklicher Wille nicht gedacht werden außer so, daß Gott etwas Hemmendes entgegenstünde, was abgestoßen werden müßte; wäre es aber Selbstbilligung, so setzte dieses ein gespaltenes Bewußtsein fast nothwendig voraus gegen den Kanon von der göttlichen Einfachheit, wie Ersteres gegen seine Erhabenheit über Leidentlichkeit wäre. Ist sonach Gottes Sichselbstwollen und Gottes Dieweltwollen untrennbar geeint, so ist nicht bloß auch der Unterschied zwischen Eigenschaften, die rein innerlich blieben, und zwischen Eigenschaften, die wir um der Bezogenheit der Welt auf ihn willen ihm beilegen möchten, unhaltbar; es geht auch nicht an, selbst nur verschiedene Verhältnisse Gottes zur Welt anzunehmen, denn da müßte Gott selbst wie das endliche Leben in einer Manchfaltigkeit von Functionen begriffen werden, und da diese als verschiedene auch beziehungsweise einander entgegengesetzt sein und wenigstens theilweise einander ausschließen müßten, so würde dadurch Gott ebenfalls in das Gebiet des Gegensatzes gestellt (I, 258). Gott ist also nach Schleiermacher zwar die ewig lebendige geistige Ursächlichkeit der Welt, aber verhält sich ewig gleich zur Welt; er will in ihr ewig Dasselbe, das mit seinem Sichwollen Gegebene. Daher ist auch seinerseits kein Unterschied der allmächtigen Gegenwart bei den sogenannten todten Kräften und bei den freien: ein Unterschied ist vielmehr nur in der gottgewollten Empfänglichkeit für diese Eine und selbige Allgegenwart Gottes (I, 274 f.). Sie ist an ihr selbst nicht größer noch kleiner an verschiedenen Orten, denn sonst würde der Gegensatz des Raumes in Gott hineingetragen, sein Wesen räumlich verschieden bestimmt werden. Und seine Ewigkeit ist nur als ewige, überall und immer sich selbst gleiche Ursächlichkeit zu

denken. Hieraus für sich folgt zwar noch nicht, daß kein Anfang der Welt gedacht werden dürfe; denn Gott brauchte nicht zuerst nicht gewollt, dann aber gewollt zu haben; er könnte immer gewollt haben, daß die Welt in der von ihm bestimmten Zeit werde (I, 270), gleichwie auch das jetzt noch in der Welt Entstehende doch von Gott auf ewige, d. h. zeitlose Weise gewollt und bewirkt worden ist. Aber andererseits, wenn man annähme, Gott habe zwar ewig die Welt gewollt, aber nicht ewig sie gewirkt, so würde der Gegensatz der Zeit, sowie des Ruhens und Wirkens in Gott hineingetragen, und das Nichthervorbringen des doch Gewollten wäre nur begreiflich, wenn für Gott erst ein Hinderniß wäre zu überwinden gewesen, was also noch außerdem ihm Leidentlichkeit zuschriebe. Endlich wäre da auch ein Wechsel in seiner Allgegenwart gegeben; denn zuerst wäre er nur in sich, nachher auch allgegenwärtige Allmacht in der Welt.

Faßt man daher Alles zusammen, so denkt Schleiermacher Gott so einfach sich selbst gleich und so gegensatzlos, daß in dieser seiner Einheit kein realer Unterschied der Eigenschaften, kein Unterschied zwischen Wissen und Wollen, noch zwischen Können und Wollen bleiben soll. Es ist keine Potenz in ihm, die nicht ewig auch actus wäre. Daher kann es auch nicht eine Vielheit verschiedener göttlicher Rathschlüsse oder Functionen und Thaten geben, mag man nun daraus Eigenschaften Gottes formiren wollen oder nicht. Er kann nicht zuerst Etwas, dann ein Anderes, sei es denken oder wollen oder schaffend bewirken: sondern Alles umfaßt er ewig ungeschieden mit Einem und demselben unveränderlichen Gedanken; und dieser Gedanke ist auch nicht einen Moment ohne den Willen, noch der Wille ohne das „Bewirken". Mithin ist mit dem Sein der Welt auch Alles schon bewirkt und gesetzt, was irgend wirklich wird; es mag zwar dem Einen bestimmt sein, durch das Andere als eine Causalität hindurch, also später wirklich zu werden. Aber Gott thut zu diesem Wirklichwerden des Entstehenden nichts Neues hinzu; seinerseits ist es auf ewige Weise stets gewollt und bewirkt (I, 270, 453 u. s. w.), nur waren also die Bedingungen seiner Erscheinung noch nicht da im lebendigen Causalzusammenhang der Welt.

Legt man nun darauf ein Gewicht, daß alles Entstehende auf zeitlose Weise nicht bloß gedacht und gewollt, sondern auch „bewirkt", d. h.

geschaffen worden sei, wie man das muß, wenn zwischen Wollen und Bewirken kein Unterschied für Gott sein soll, und wie Das dazu stimmt, daß nach Schleiermacher Gott Nichts erst erstrebe, was er nicht unmittelbar auch hätte, weil das wieder Unterschiede in ihn, wenn nicht in seine Seligkeit, hineintrüge: so wird kaum etwas Anderes übrig bleiben, als entweder unsere zeitliche Succession als Etwas, was nur Schein sei, zu betrachten und das wäre Akosmismus, oder aber zu einer idealen, von dieser zeitlichen verschiedenen Welt seine Zuflucht zu nehmen, diese intelligible Welt als ewig fertig vor Gott stehend, nicht bloß als Idee oder Gedanken, sondern als bewirkte Realität zu denken; und um an ihr nicht einen platonischen Doppelgänger der wirklichen Welt zu erhalten, würde dann etwa zu sagen sein, daß die empirische Welt nicht eine andere als jene, sondern jene selbst sei, aber wie sie, ewig seiend, successiv in die Erscheinung trete. Aber da würde Das, was wir Wirklichkeit nennen, zur bloßen Erscheinung herabgesetzt. Die Welt enthielte nicht mehr eine ernste, große Geschichte des Werdens und Schaffens, eine kampfreiche Verwirklichung des Idealen, sondern nur ein dramatisches oder epideiktisches Erscheinen des ewig Fertigen, wobei Gottes Causalität nichts weiter zu thun hätte, als die Erhaltung dieses für Gott und von seiner Seite ewig gleich Fertigen, während das successive Erscheinen des in der Idealwelt ewig Coexistenten auf die Causalität des lebendigen Naturzusammenhanges und seiner wechselnden Empfänglichkeit oder Bereitschaft für das Auftreten der verschiedenen Erscheinungen aus der Idealwelt her zurückgeführt werden müßte.

Aber auch diese Erscheinungswelt muß ja doch wie jene ewige in Gott ihren Grund und ihr Gesetz haben, wie Schleiermacher selbst, so streng er Gottes Erhabenheit über Raum und Zeit setzt, doch Gott zugleich als den mit allem Räumlichen und Zeitlichen den Raum und die Zeit selbst bedingenden bestimmt. Möchte nun auch noch so vollständig die Welt in der Gespaltenheit und Vielheit ihrer Gegensätze sich zu einer Einheit ergänzen, die vor ihm ewig vollkommen dasteht: immer müßten doch diese Gegensätze nicht minder als ihre Bindung und Einigung ihren Grund in Gott haben; ist auch Nichts von Gott isolirt gedacht oder gewollt, so ist doch auch Jedes als das von allem Anderen Verschiedene was es ist, von Gott gedacht oder gewollt, es wäre denn, daß

alle diese realen Unterschiede in der Welt — die nicht mit Widersprüchen zu verwechseln sind und die die Einheit nicht stören — in Gott nicht ihre Ursächlichkeit hätten, mithin nur Schein wären. So läßt Schleiermacher's Lehre schon in dieser Hinsicht unbefriedigt. Er reicht nicht bloß nicht genug dar, um Gott wirklich als Ursächlichkeit des Wirklichen zu denken und dadurch das Wirkliche vor dem Verdacht eines bloßen Scheinseins für das fromme Bewußtsein sicher zu stellen, sondern er nimmt uns durch die absolute Gegensatzlosigkeit, die er behauptet, die Möglichkeit, Gott als Ursache der Vielheit zu denken. Er nimmt freilich seinen Standpunkt in der gegebenen Welt und nicht in der Gottesidee für sich,[1] behauptet dabei eine Weltweisheit, aber kein Wissen von Gott und scheint sich so darauf zurückziehen zu können, daß wir zwar eine absolute Ursächlichkeit annehmen müssen, die „dem Umfange nach" dem ganzen Naturzusammenhang und seiner Ursächlichkeit gleich, dagegen „der Art nach" schlechthin von aller endlichen Ursächlichkeit verschieden ist. Aber das kann doch nicht berechtigen, die göttliche Ursächlichkeit so zu denken, daß dadurch die Entstehung der Gegensätze aus ihr eine Unmöglichkeit wird. Das wäre aber der Fall, wenn weder in Gottes Denken noch Willen reale Unterschiede Raum haben sollten. Unwillkürlich würde man von solchem Gottesbegriff, ähnlich wie wahrscheinlich der alte Sabellianismus, dahin getrieben, daß die Unterschiede der Welt bei dem schlechthin ewig sich gleichen Denken, Wollen, Thun Gottes auf die Verschiedenheit des Stoffes zurückzuführen seien, auf welchen Gott wirkt und der Gottes Thätigkeit verschieden reflektire gemäß seiner innern Geschichte (denn diese müßte der Stoff haben); eine Auskunft, an die es anklingt, wenn Schleiermacher (s. o.) den Schein einer verschiedenen Art der Allgegenwart Gottes auf die verschiedene Empfänglichkeit für Gott zurückführen will, die aber schwerlich genügen kann, wenn doch dieses verschiedene Maß der Empfänglichkeit selbst wieder in Gott seinen Grund haben muß wie im Naturzusammenhang. Damit wäre aber der Gegensatz von Stoff und Form für Gott vorhanden, den er ebenso sorgsam wie die andern Gegensätze alle von Gott ferne halten will, nicht bloß von seinem Sein, dem kein ewiger unabhängiger Stoff be-

---

[1] Vgl. Sigwart, Schleierm. Erkenntnißtheorie Jahrb. II. S. 268 ff.

schränkend gegenüber stehen darf, sondern auch von seinem Denken, Wollen und Wirken.

Genauer betrachtet kann aber auch Schleiermacher selbst nicht dabei stehen bleiben, Gott nur als gegensatzlose Einheit zu denken. Denn ließe sich auch die Welt als Einheit denken, deren Gegensätze für Gott ewig aufgelöst wären — das wäre aber vielmehr Akosmismus — so ist doch auch ihm Gott nicht die Welteinheit; andererseits ist er Princip der Welt. So ist für Gott so gewiß auch ein Gegensatz, als das Princip und die Wirkung des Princips nicht dasselbe sind. Auch für den absoluten Standpunkt bleibt ihm so der Gegensatz: Gott und Welt. Mag immerhin gesagt werden können, daß Gott, sich wollend, sich auch als Schöpfer also auch die Schöpfung will, so schließt doch dieses Sichwollen das Wollen des Nicht-Gottes, der Welt in sich, und so ist ein Gegensatz im göttlichen Wollen und Denken, wenn auch ein durch das göttliche Wesen selbst wieder — wie? sagt Schleiermacher nicht — mit der Ureinheit vereinbarer. Dieser selbige oberste Gegensatz ergibt sich auch aus der Wahrheit des absoluten Abhängigkeitsgefühls; ohne ihn wäre die Religion nach ihrem charakteristischen Wesen ein Schein, was Niemand Schleiermacher'n als Geheimsinn seiner Lehre ansinnen wird. Denn die Welt als Einheit steht in dem zum Weltbewußtsein erweiterten Selbstbewußtsein als absolut abhängige Einheit Gott gegenüber, und das Gefühl derselben ist ihm keine Täuschung. So ist also die Welt für Gott, was er nicht ist, nämlich absolut abhängig, während er frei ist; mithin ist für seine „geistige" Allmacht so gewiß ein Gegensatz zwischen Ursächlichkeit und Wirkung, absoluter Freiheit und Abhängigkeit, als Schleiermacher'n weder die Welt absolute Freiheit oder Ursächlichkeit ist noch auch Gott Wirkung seiner selbst. Ja, selbst wenn man dieses Letztere als den hinter Schleiermacher's Sätzen lauernden Sinn annehmen dürfte, z. B. in der Art Derer, welchen die Welt der Sohn Gottes ist, so wäre, wenn nicht das All in bloßen Schein verwandelt würde, eine Realität des Gegensatzes zwischen Gott als Ursache und Gott als Wirkung anzunehmen; und ohne diesen Gegensatz wäre Gott nicht mehr lebendig, sondern eleatisch gedacht, also möglichst entlegen von den Interessen der Frömmigkeit. Davon zu schweigen, daß die Deutung Schleiermacher's, wornach er in der Welt nur sich selbst, nämlich als

Wirkung seiner hätte, Gott in das Werden, in Zeit und Raum zöge, sowie zur Motivirung davon in einen Potenzzustand, welches Alles ihm bekanntlich absolut verwerflich ist, so daß es vergebliche Arbeit bleibt, ihn in der Gotteslehre zu Schelling oder Hegel herüberziehen zu wollen.

Noch deutlicher womöglich zeigt sich aber für Schleiermacher die Unmöglichkeit solcher gänzlichen Unterschieds- und Gegensatzlosigkeit Gottes in seinem Denken, Wollen und Thun wie Sein, wenn wir auf die Geschichte blicken. Denn zwar will er die Welt, deren Mittelpunkt ihm die Offenbarung in Christus ist, von der göttlichen Weisheit als das schlechthin zusammenstimmende göttliche Kunstwerk gedacht wissen; und die Weisheit Gottes selbst ist nichts Anderes als das höchste Wesen in dieser schlechthinigen, nicht zusammengesetzt sondern einfach und ursprünglich vollkommenen Selbstdarstellung und Selbstmittheilung, von welcher alle Theilung, wie auch der Unterschied von Zweck und Mittel ausgeschlossen sein soll, indem vielmehr für Gott Alles Theil des Ganzen ist (§ 168 II, 521). Es ist die Welt von Gott als Einheit gewollt mit vollkommener und gleichmäßiger Mittheilung Gottes oder Durchdringung von Gott, so daß auch das Vernunftlose in Lebensverbindung mit Dem soll gebracht werden, worin solche Mittheilung ihren Sitz hat, den Personen (II, 525), was eben der Geist Gottes durch das ethische Werk der Menschheit hindurch vollbringen wird. Aber damit erkennt er schon an, daß nicht bloß scheinbar, sondern objectiv die Welt noch nicht fertig ist, sondern gut als fertig werdende;[1] so daß zwischen Rathschluß und Bewirken, und wenn nicht zwischen Denken und Wollen, so doch zwischen Wollen und Bewirken ein realer Unterschied ist, der dadurch nicht aufgehoben ist, daß Gott auch das Künftige schon will, ja in der Gegenwart schon die Zukunft webt, sondern nur dadurch aufhören wird, wenn Gott wird Alles in Allen geworden sein.

Noch mehr. Im Gegensatz gegen den Pelagianismus besteht Schleiermacher auf das Bestimmteste darauf, daß das neue höhere Leben nicht

---

[1] II, 525: Nachdem er gesagt, daß die Verbindung des Vernunftlosen mit dem Geist auch nicht nach allen Seiten in's Werk gesetzt ist, fährt er fort: daß aber, wenn die Welt durch uns wird für uns fertig sein, sich auch deutlich zeigen wird, daß Alles nur insofern ist, als es auch ein Gegenstand der göttlichen Liebe sein kann (und dadurch fähig, durch die Weisheit gesetzt zu sein).

bloß Selbstentfaltung des alten sei, wozu jene allgemeine göttliche Mitwirkung genügte, ohne welche auch die Sünde nicht könnte gethan werden. Vielmehr nennen wir die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins eben deßwegen Gnade, „weil wir uns ihrer nicht als unserer That bewußt sind, sondern sie einer besondern göttlichen Mittheilung zuschreiben." (§ 80 I, 439 442). „Wir verirren uns in die pelagianische Ausweichung, wenn aller Unterschied in der göttlichen Ursächlichkeit aufgehoben wird und sie bei der Wirksamkeit des Fleisches und der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins dieselbe sein soll." (S. 443 f.). Er führt aus, werde nicht in der göttlichen Ursächlichkeit der Grund des Unterschiedes gefunden, durch den sich die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins auszeichnet vor ihrem Gegentheil (d. h. werde er nur auf der Seite der Menschen, ihrer verschiedenen Empfänglichkeit für die Eine und selbige ewige Gottesthat gefunden, während doch alle Menschen nur gleich erlösungsbedürftig wie erlösungsfähig an sich sind), so höre auch der Gegensatz auf zwischen ursprünglicher Unfähigkeit und mitgetheilter Kräftigkeit, was aber übrig bleibe, sei in Beidem nur menschliche Selbstthätigkeit oder ihr Werk, das Kräftigste wie die Gewalt des Fleisches; das Bewußtsein der Unfähigkeit aber, das doch unsere innere Erfahrung mit constituirt, werde so zu etwas Verschwindendem; der Begriff der Erlösung erhalte eine sehr unsichere Stellung, und der specifische Unterschied zwischen dem Erlöser und dem Erlösten werde abgeschwächt. — Folglich ist an diesem Punkt eine neue, besondere That, Mittheilung Gottes anzunehmen nach Schleiermacher selbst erforderlich, und so gewiß diese in die Einheit der Welt, wie Gott sie ewig will, als integrirendes Moment ewig aufgenommen, d. h. in seinem Rathschluß ewig gewollt ist, so ist doch der „bewirkende" Act selbst nicht ewig, sondern die Mittheilung Gottes tritt als eine besondere in die Zeit erst ein. Naturirt sich auch Christi Leben, nachdem es einmal in der Welt ist, so geschieht doch auch diese Fortpflanzung nicht in bloß physischem Proceß, noch durch die bloße Kraft des Gemeingeistes; denn sie ist eine Mittheilung Gottes, ja eine Selbstmittheilung. Sie ist nicht bloß Werk der allgemeinen göttlichen Mitwirkung, noch der bloßen Allmacht; sie ist nicht bloß That, sondern That mit Motiv, oder Handlung, Liebesthat (§ 167, 2; II, 517). — Ohnehin ist die That der vollendenden Schöpfung, die Offenbarung in Christus deßhalb, weil Gott

sie ewig wollte und Alles auf Christum schuf, ja Christum oder genauer die Beziehung auf ihn und die Bedürftigkeit für ihn „auf unzeitliche Weise der Menschheit eingepflanzt“ hat, noch keineswegs stets auch schon als Wirkung des göttlichen Willens dagewesen, wie denn die Bezogenheit Aller auf ihn durch das Band der Bedürftigkeit dieses weder fordert noch zuläßt. Denn wäre nicht göttliche That sondern nur Entwickelung der Menschheit zu dieser Wirkung erforderlich gewesen, so hätte die Menschheit sich selbst erlöst. So finden wir: da wo Schleiermacher das christliche Bewußtsein sich frei aussprechen läßt, kommt er selbst doch wieder auf einen Unterschied in der göttlichen Ursächlichkeit selbst, ohne den ja auch kein Unterschied zwischen dem Erlöser und den Erlösten wäre; er reicht nicht damit aus, den Grund der Unterschiede auf die Weltseite zu verlegen, — eine ohnehin sehr prekäre Auskunft. Ja, während die göttliche Ursächlichkeit auf dem bloßen Gebiet der Allmacht noch nichts Bestimmtes von Gottes Wesen aus ihren Wirkungen soll erkennen lassen, indem die Wirkung, trotzdem daß auch sie wieder Causalität ist, mit der göttlichen „der Art nach“ nicht verglichen werden kann: so wendet sich seine ganze Betrachtung um, wo er vom Reich der Gnade spricht. Denn da haben wir nicht bloß That, die keine sicheren Schlüsse auf das Wesen des Urhebers erlaubt, sondern da haben wir „Handlung Gottes“ aus dem „Motiv der Liebe“, und da er hier als selbst mittheilend gewußt ist, so bleibt er nicht mehr hinter seiner Wirkung als einem Vorhang, vielmehr enthüllt er sich selbst in seiner Handlung, und der Erlöste spricht nun mit Recht kraft der erfahrenen Selbstmittheilung Gottes: Gott ist die Liebe (§ 167).[1] Es wäre

[1] Daher scheinen mir die Aufstellungen von Dr. Sigwart über diesen Punkt der Schleiermacher'schen Lehre, die derselbe in den Jahrb. f. deutsche Theologie 1857 vorgetragen hat (vgl. S. 323 ff.), einiger Restriction und Ergänzung zu bedürfen. Man kann die Verflüchtigung des Schleiermacher'schen Verhältnisses der absoluten Causalität in eine bloße Identität ebensowenig durchführen, als man Schleiermacher's Lehre vom absoluten Abhängigkeitsbewußtsein von Gott in die Abhängigkeit unseres Selbstbewußtseins als Ortes der Vielheit von unserm Selbstbewußtsein als sich selbst gleicher gegensatzloser Einheit von Denken und Sein (vgl. Sigwart S. 324 ff.) verwandeln darf. Solcher Annahme, die für den Wissenden der Umsetzung des absoluten Abhängigkeitsgefühls in ein absolutes Freiheitsbewußtsein gleichkäme, widersprechen außer dem Obigen auf's Stärkste Schleiermacher's schroff abweisende Erklärungen gegen die Behauptung eines absoluten Freiheitsbewußtseins. Ich stelle

ebendaher leicht zu zeigen, daß damit auch eine wirkliche Gotteserkenntniß als möglich für den christlichen Glauben zugestanden, ja gegeben ist, und daß bei jener starren Einfachheit und Regungslosigkeit oder was auf Dasselbe führt, ewig und einförmig Dasselbe wirkenden „Lebendigkeit“ weder stehen geblieben werden muß noch darf.

Dritter Artikel.

Dogmatische Erörterung der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes.

Der dogmatische Versuch, den Begriff der Unveränderlichkeit Gottes richtig und so festzustellen, daß er sich in Harmonie mit dem gesammten System des christlichen Glaubens halte, dürfte sich am sichersten vollbringen, wenn wir erstens untersuchen: A. an welchen Punkten im Interesse der Lebendigkeit des Gottesbegriffs eine Aenderung in der Lehre der alten kirchlichen Dogmatik von der Wissenschaft und Religion gefordert sei; aber auch erkennen: B. daß es ein falscher Begriff von Gottes Lebendigkeit wäre, durch den die Unveränderlichkeit Gottes aufgehoben würde. Damit wird hoffentlich die Grundlage gewonnen werden, um zweitens positiv dogmatisch die nothwendige und wahre Einigung der Unveränderlichkeit und der Lebendigkeit Gottes in einem höheren Princip aufzuzeigen, in welchem zugleich die oberste Norm enthalten sein wird, um das Verhältniß des übergeschichtlichen Lebens Gottes zum geschichtlichen, der Transcendenz zur Immanenz Gottes in

---

nicht in Abrede, daß wenn man in Schleiermacher's Lehre von Gott Zusammenstimmung bringen will, man zu einer der Sigwart'schen ähnlichen Auffassung kommen kann. Allein nimmt man Schleiermacher's Gotteslehre, wie sie historisch vorliegt, ohne die unberechtigte Annahme, daß ein Theil seiner Aussagen ihm bloß subjective Bedeutung habe, nur Solches gebe, was nur durch poetische, rhetorische, symbolische Darstellung objectivirt als Wissen cursire, so ist vielmehr, wie hoffentlich das Obige gezeigt hat, eine solche Zusammenstimmung in sich, sowie zwischen den philosophischen und religiösen Interessen von ihm nicht erreicht. Da ihm ferner das Christenthum nicht bloß ein Wissen, oder eine Lehre, sondern vor allem ein Leben ist und zwar auf Gottes Liebesthat in Christus und dem h. Geiste ruhendes Leben, so ist durchaus kein Recht vorhanden, seine Aussagen über Gott in der Glaubenslehre auf das Niveau Dessen zu reduciren, was er in der Dialektik erreicht hat.

der Welt richtig festzustellen. Der Schluß soll endlich drittens versuchen, durch Anwendung des Gewonnenen auf einzelne Hauptpunkte der christlichen Lehre seine Wichtigkeit und Fruchtbarkeit in's Licht zu stellen.

I.

A. Nimmt man die kurze Zeit aus, wo die den Lebensproceß Gottes und der Welt identificirende pantheistische Denkweise in der Wissenschaft geherrscht hat, unter deren Nachwirkungen wir allerdings noch stehen, so hat die Gotteslehre der kirchlichen Dogmatik ganz überwiegend die Unveränderlichkeit Gottes gepflegt: ja, sie und die mit ihr enge verbundenen Begriffe haben fast die gesammte Gotteslehre im engeren Sinne beherrscht.[1] Durch Schleiermacher ist im Wesentlichen diese Gotteslehre der alten Dogmatik erneut, aber es sind auch durch die Schärfe seines die Consequenzen ziehenden Geistes die in ihr schlummernden Gefahren aufgedeckt.

Man wird im Angesicht der Geschichte unserer Lehre, wie sie im zweiten Artikel nach ihren vornehmsten Stadien ist dargelegt worden,[2] nicht in Abrede stellen können, daß die kirchliche Dogmatik in dem berechtigten Bestreben, alles Ethnische von der Gotteslehre auszuschließen, des Guten zu viel gethan und zu höchst bedenklichen Lehren sich hat fortziehen lassen, die dem wissenschaftlichen und religiösen Interesse gleich wenig zusagen können. Zwar an andern dogmatischen Oertern war in Form der concreten Heilslehren der Reformation, bereits ein besserer, ja der wahre Gottesbegriff enthalten, aber nur implicite oder in latenter Weise, also auch ohne daß es dem Locus von Gott selber schon zu Gute kam. Neben ihrer Heilslehre läßt unsere alte Dogmatik eine Gotteslehre stehen, die aus andern Principien auferbaut, traditionell aus der vorreformatorischen Kirche herübergenommen ist und mit der römischen wesentlich gleichlautend blieb, als hätte sich die Reinigung von außerchristlichen Vorstellungen nicht auch bis in diese Lehre zu erstrecken, während doch die Gotteslehre des Mittelalters großentheils und offenkundig auf außerchristliche Quellen zurückgeht. Es ging über die Kraft

[1] Vgl. den zweiten Artikel.

[2] A. a. O. S. 241 ff.

einzelner Männer, ja eines Jahrhunderts, neben der Lehre von dem Heil und der Kirche sofort auch die ererbte Gotteslehre einer umfassenden Reform zu unterwerfen. Befriedigend hätte das nur von derjenigen Gotteserfahrung aus geschehen können, die das evangelische Bewußtsein in dem s. g. Materialprincip der Reformation aussagt, dessen eigene Feststellung und Ausführung auch nur in den allernächsten und nothwendigsten Gebieten alle wirklich reformatorischen Kräfte hinreichend in Anspruch nahm. Einstweilen, bis der ererbten, heterogenen Gotteslehre ihre außerchristliche Metaphysik abgestreift und sie durch eine dem übrigen Lehrkörper homogenere Gestaltung ersetzt war, konnte sich das Leben der Kirche an den Elementen einer besseren Gotteslehre in dem Grundstock evangelischen Bekenntnisses nähren, zumal die evangelischen Symbole selbst jene Gotteslehre aus Stoffen der alten Metaphysik nicht vortragen, die in die kirchliche Dogmatik nur zu sehr eindrangen. Aber daß so das System evangelischer Dogmatik lange aus heterogenen Bestandtheilen gemischt war, das schadete nicht bloß seiner Consistenz, sondern ist auch überaus folgenreich geworden für die Geschichte des Protestantismus.[1] Einerseits waren damit fortwährende Versuchungen zum Rückfall von der protestantischen Stufe des christlichen Lebens und Erkennens auf die gesetzlich magische des römischen Katholicismus gegeben, die sich nur durch ein Gemisch von deistischen und pantheistischen Begriffen theologisch halten kann, andererseits, als der Versuch gescheitert war, der evangelischen Heilslehre in einer katholisirenden Autorität des Kirchenthums einen Halt zu geben, entbanden sich jene vorchristlichen Elemente der Gotteslehre, um die ganze evangelische Heilslehre zu überfluten. Womit man gesündigt, damit wird man gestraft. Verweilen wir dabei in der Kürze.

Als Mängel der von der Scholastik übernommenen Gotteslehre haben wir früher das scheinbar Entgegengesetzte namhaft machen müssen, daß sie einen deistischen und einen akosmistischen Zug an sich trage;[2] was Beides weit besser zur römischen als zur evangelischen Heilslehre sich schickt. Dem deistischen Zuge widerstand bei uns Anfangs erfolgreich die Plerophorie des lebendigen Glaubens. Aber als diese ermattete,

[1] Vgl. Ehrenfeuchter über Theol. Principienlehre a. a. O. I, S. 53.
[2] S. o. Zweiter Artikel S. 269 ff.

so zeigte sich alsbald daß die ererbte Gotteslehre der Scholastik Bundesgenossin und Stützpunkt für Versuchungen zum Rückfall auf den gesetzlichen Standpunkt wurde. An die wesentlich deistische Lehre (s. o. S. 275 ff.), daß Gott sich ewig gleich zur Welt verhalte, alle Veränderung nur auf die Weltseite falle, schloß sich weit natürlicher, als die altevangelische Heilslehre, die schon im Mittelalter einflußreiche Meinung an, daß Gott nur das ewige Gesetz des Heils repräsentire, die wirkliche Ausspendung aber und Verwaltung des Heiles im Einzelnen an die Welt der Mittelursachen, die Kirche abgetreten sei. So war die allerdings nothwendige Vermittelung des Heiles durch Wort und Sacrament, also durch die Kirche in Gegensatz zu der unmittelbaren Gottesgemeinschaft gesetzt; auf Kosten der Letzteren war wieder eine falsche Stellvertretung Christi, durch welche die Unmittelbarkeit seines Verkehres mit den Seelen ausgeschlossen war, eine falsche trennende Mittlerschaft, sei es durch Dinge und Institute, sei es durch priesterliche Personen gesetzt, Christus selbst aber und sein Geist in eine deistische Ferne für den Einzelnen gerückt. Auf wesentlich deistischer Grundlage suchte sich eine katholisirende Lehre von den Gnadenmitteln und dem geistlichen Amte zu erbauen, um für die vermeintliche Abwesenheit Christi einen Ersatz und für die Geltung der evangelischen Wahrheit die Stütze zu bilden. — Der akosmistische Zug dieser Gotteslehre dagegen[1] führte die einen Evangelischen dem absoluten Prädestinatianismus zu, bei den anderen machte er das berechtigte Moment des Idealismus, das im Glauben enthalten ist, so sehr zum herrschenden, daß der Protestantismus, statt nach allen Seiten sein Princip zu entfalten in Kirche und Staat, in Kunst und Wissenschaft und so seine große geschichtliche Aufgabe zu vollbringen, sich wieder einpuppte, auf die Christianisirung und Ethisirung der Welt fast verzichtete und sich in Selbstzufriedenheit einwiegen zu dürfen glaubte, wenn nur die reine Lehre vom Glauben im Schwange sei. So war das religiöse (ja mehr und mehr das dogmatische) Interesse in Gegensatz gegen das ethische gestellt; und dieser Fehler reichte dem deistischen Zuge (in dessen ersterer älterer Form) die Hände. Denn die Entwerthung der andern Gebiete durch das Dogmatische mußte folgerichtig, wie im römischen

---

[1] S. o. Zweiter Artikel S. 269—271.

Katholicismus, die Kirche mit ihren Anstalten und Aemtern in eine neue Hierarchie mit einer Lehrregentschaft und mit ausschließlich dieser zustehender Schlüsselgewalt verwandeln.

Doch die Gefahr des Rückfalls in ein katholisirendes Kirchenthum konnte unter uns nur vorübergehend sein. Der Widerstand des Pietismus und die Neubelebung des reformatorischen Heilsglaubens durch ihn beseitigte diese Gefahr, ohne jedoch sofort für die Gotteslehre nennenswerthe Früchte zu tragen. Im Gegentheil wurden durch die mächtige Erscheinung des Pietismus, weil es ihm nicht gelang, die ganze Kirche zu ergreifen und sich selbst kirchlich auszugestalten, andererseits aber auch die Kirche ihn nicht ganz bewältigte, gegen Spener's Absicht zugleich die Dämme geöffnet, welche bis dahin sowohl die Kirche als ihre Theologie zu einer freilich mehr festgeschlossenen als lebendigen und fruchtbaren Einheit zusammengehalten hatten. Und da auch der Pietismus das neubelebte reformatorische Princip für die Theologie zu verwenden bei seiner überwiegend praktischen Richtung unterließ, so trafen die jetzt sich entbindenden und unwiderstehlich geltend machenden Elemente, die sich allmählig zu den verschiedenen Formen des Rationalismus constituirten, auf eine unvorbereitete, ja zunächst ihnen nicht gewachsene Kirche. Hatte diese doch an ihrer heterogenen Gotteslehre den Feind im eigenen Hause. Von ihr ging die der evangelischen Heilslehre entfremdete Neologie aus, und stieß diese Heilslehre zum Theil kraft derselben ab. So sollte bloßgelegt werden, was der Kern der althergebrachten Gotteslehre, wie er aus der vorchristlichen Zeit in das Mittelalter herübergenommen war, in sich berge, wenn ihm die umgebenden Hüllen und Verbrämungen supernaturaler Art abgestreift werden. Dadurch ist beiden gespaltenen Kirchen ein wesentlicher Dienst geschehen. Nicht zwar in dem Sinn, als ob der nun folgende Entwickelungsgang der Philosophie und der von ihr beherrschten Theologie die Arbeit der Ausgestaltung einer christlichen Gotteslehre vollbracht hätte, für deren Versäumniß die Kirche so schwer hat büßen müssen. Im Gegentheil, zuerst wurde nur der Compromiß, der zwischen den außerchristlichen Elementen der hergebrachten Gotteslehre, zwischen Ethnischem und Jüdischem geschlossen war, als unhaltbar erkannt, und zunächst mit Ausstoßung des Akosmistischen eine deistische Denkweise durchzuführen versucht. Darnach trieb die nimmerrastende

Macht der Wahrheit zum Akosmismus in Fichte. Darauf versuchte die pantheistische Epoche durch Vereinerleiung Gottes und der Welt diese des absoluten Werthes und Gehaltes theilhaft zu machen, der Gottesidee aber die Lebendigkeit zu verleihen, die sowohl dem Deismus als dem Akosmismus fehlte, bis zuletzt unter Hegel's Getreuen und Abtrünnigen sich die Alternative als allein übrig bleibende aufthat: entweder Verflüchtigung der Welt in idealistischen Schein, indem nur die Logik die Wahrheit ist, — also Akosmismus, oder Verflüchtigung der Gottesidee in einen Schein neben und hinter der allein realen Welt, also Pankosmismus, Atheismus und Verzicht auf allen idealen Gehalt in Wissen und Leben. Hat aber gleich diese Entwickelung der neueren Philosophie keine Gotteslehre eingetragen, wie sie der Wissenschaft und Religion genügen kann: Eines hat sie doch geleistet, die Unhaltbarkeit der alten Gotteslehre sammt ihren wesentlichen Schäden nicht bloß für die evangelische Kirche, sondern auch für die katholische aufzudecken und der Kirche die unausweichliche Nothwendigkeit einer Reconstruction derselben in homogener Weise aufzulegen. Hat die Geschichte der neueren Philosophie ein großes Beispiel davon aufgestellt, daß die judaistische und ethnische Gotteslehre die Versöhnung, deren sie bedarf, nicht finden kann aus eigenen Mitteln, so wird es an der Kirche sein, zu erproben, ob in ihren Mitteln, wie sie in ihrer Heilslehre beschlossen sind, nicht die Kraft der Regenerirung der Gotteslehre, soweit als sie dessen für die jetzige Periode bedarf, enthalten sei. Das wird auch der Selbständigkeit der Theologie entsprechen.

Aber freilich zu dem Ende wird erstens vor Allem die hergebrachte Lehre der Dogmatik von der Unveränderlichkeit Gottes mehrfacher Aenderungen bedürfen, wenn seine Lebendigkeit mit ihr soll bestehen können. Daß die h. Schrift und das christliche Bewußtsein dasselbe fordert, werden wir sehen. Wie steht es nämlich hierin mit der Lehre der alten Dogmatik?

Es ist formell genommen nur richtig gewesen, daß die alte Dogmatik für ihre Vorstellung von Gottes Unveränderlichkeit auf seine Einfachheit zurückging; freilich auch wieder umgekehrt für diese auf jene verwies, indem ohne Einfachheit Gott veränderlich zu setzen wäre,[1] so daß

[1] S. o. Zweiter Artikel S. 268.

die sich ergebenden Sätze: Gott ist unveränderlich weil einfach und einfach weil unveränderlich keine Begründung des einen oder andern enthalten, sondern die Unveränderlichkeit nur die negative Ausführung der Einfachheit ist, d. h. der stetigen Identität des göttlichen Wesens in allen Beziehungen und in all seinen Vollkommenheiten.

Beginnen wir denn mit der Einfachheit, auf welche auch seit Augustin für den Beweis zurückgegangen wird, daß unsere verschiedenen Aussagen über Gott keine objectiven Unterschiede ausdrücken, keine der göttlichen Eigenschaften etwas Anderes sei als die andere; daß Gott alle seine Eigenschaften sei, nicht aber bloß habe. Denn „einfach ist Das, welches ist, was es hat." Kein Unterschied von Substanz und Accidens, von Potenz und Actus, von Materie und Form, von Allgemeinem und Besonderem, noch von Untergeordnetem und Uebergeordnetem falle in Gott. Daher auch weder ethische noch physische Bewegung, woraus die Erhabenheit über Zeit und Ort fließe. Sein Wissen sei daher auch Wollen, wie sein Wollen Wissen; denn Beide seien vielmehr objectiv Eins, sie seien Beide Gottes Wesen, das durch ein Auseinandergehen des Wissens und Wollens veränderlich würde. „Veränderung aber ist eine Art des Sterbens." Daher sei auch Gottes Rathschluß, wie schlechthin unwandelbar, so mit seinem Wesen identisch. Dieses selbst sei nicht als Potenz, sondern nur als Actus purissimus zu denken; mithin wolle und wisse Gott mit einem und demselben reinen Acte ewig sich selbst und die Welt seines Rathschlusses.

Gewiß ist Gott nicht zusammengesetzt; aber daraus folgt nicht, daß alle jene Unterschiede, wie besonders Quenstedt will, in Gott keine Stelle haben. Die alte Dogmatik kommt mit ihren dem Platonismus und Neoplatonismus entlehnten Sätzen von Gottes Einfachheit als objectiver Unterschiedslosigkeit in Widerspruch mit ihren eigenen trinitarischen Sätzen, zumal wenn die Generatio des Sohnes und der Hervorgang des h. Geistes mit der rechtgläubigen alten Kirche als perennirend, nicht aber als durch einmaligen Act fertig gedacht wird. So wenig Gott zusammengesetzt ist, — denn woher sollten die Stoffe dieser Zusammensetzung sein als wieder aus Gott und in Gott, wie er auch der Zusammensetzende sein müßte, — so gewiß ist doch zu sagen, während Alles außer Gott ursprünglich nur gesetzt ist, so ist Gott der ewig sich selbst Setzende. Schon

Gottes schlechthiniges Sein läßt sich nicht anders denken, denn als Selbst-setzung, als Aseität, welche aber als ewige Selbstbegründung Gottes eine Mehrheit der Momente enthält, deren unauflösliche Einheit, aber nicht Identität oder Einerleiheit, das göttliche Wesen und Leben ist. Das göttliche Sein könnte nicht lebendig, sondern nur starre todte Substanz oder ebenso lebloses Gesetz sein, wenn es regungslos in sich, ohne den realen Unterschied des setzenden und des gesetzten Lebens wäre, oder wenn nicht ein ewiges Ausgehen von sich und eine ewige Rückkehr in sich als seine Momente dem Einen göttlichen Leben inhärirten. Aehnlich aber verhält es sich mit den höheren Kategorieen des Gottesbegriffs. Wäre Gott nur schlechthin einfach, eine unterschieds- und gegensatzlose Einheit, so könnte er nicht sich selbst wissen oder wollen; ohne Selbst-unterscheidung in sich wäre keine Reflexion in sich, keine Durchsichtigkeit für sich selbst und keine Seligkeit denkbar. Noch deutlicher ließe sich das an Gottes ethischem Wesen machen. Nicht zwar so, wie man oft die Trinität abgeleitet hat, daß man aus der schon gleichsam fertigen göttlichen Liebe noch zwei andere absolute liebende Persönlichkeiten abzuleiten versuchte; denn ist die absolute Wirklichkeit der göttlichen Liebe schon vorausgesetzt, ohne Trinität, so möchte es schwer sein, ohne Vervielfältigung und Selbstwiederholungen Gottes, die immer in Subordinatianismus ausschlagen, noch zu trinitarischen Unterschieden zu kommen. Vielmehr wie das absolute Leben sich ewig erst aus den trinitarischen Unterschieden selbst constituirt, nur in ihnen sein Bestehen hat, so wird es sich ähnlich mit der absoluten Liebe verhalten, deren Begriff nicht ein nur Einfaches ist (s. u.).

Ebenso wird aber auch dem Unterschied zwischen physischen und geistigen Bestimmungen des Gottesbegriffs eine objective Wahrheit zuzugestehen sein, und zwar in der Art, daß jene diesen untergeordnet sind, indem sonst auch in der Welt der Unterschied von Physischem und Geistigem unhaltbar und zum bloßen Scheine würde. Hiemit aber ist in Gott selbst ein Analogon von Natur zu setzen. Selbst der Unterschied von Potenz und Actus wird, wenn mit der Aseität Ernst gemacht wird, nicht so aufgehoben werden dürfen, daß Gott nur als das Eine von beiden, als läge allein in diesem eine Vollkommenheit, nämlich bloß als actus purissimus gedacht würde; sondern wenn seine trinitarische

Selbstbegründung eine dauernde, nicht aber einmal gewesene und jetzt vergangene ist, so wird Gott ewig und zugleich als absolute Potenz wie als absolute Verwirklichung kraft des ewig sich verjüngenden göttlichen Lebensprocesses zu denken sein, was allerdings, bildlich ausgedrückt, nur dadurch möglich sein wird, daß das Leben Gottes einen Organismus und Kreislauf des Lebens bildet, oder logisch ausgedrückt dadurch, daß die ewige und absolute Selbstverwirklichung Gottes den Grund ihrer selbst ewig bestätigt und will, wie dieser nicht ohne die stets absolute Actualität der Existenz sein kann. Hieraus folgt freilich auch, daß wenn dem göttlichen Leben auch nur Eines der Momente, aus welchen es sich ewig constituirt, fehlen würde, auch nur auf einen Augenblick,[1] so wären auch die andern Momente nicht mehr; denn sie sind alle nur als sich bedingende und durch einander bedingte, sie stehen und fallen mit einander. In dem trinitarisch zu denkenden Leben Gottes selbst, dem physischen, logischen, ethischen ist daher Nichts von dem Unterschiede zwischen Accidens und Substanz zuzulassen. Es ist Nichts in Gottes Wesen, was nicht auch existirte und es existirt Nichts in Gott bloß zufällig oder was nicht existiren müßte; denn der neuerlich ausgesprochene Gedanke, daß für Gott selbst verschiedene gleich vollkommene Existenzweisen denkbar wären, wird nicht haltbar sein, wenn man erwägt, daß die Annahme, verschiedene Vorzüge könnten auch in der Gottheit nicht zusammen existiren, sondern nur der eine oder der andere, etwas von polytheistischem Beigeschmack verräth. Was wirkliche Vollkommenheit für das göttliche Wesen ist, das muß auch in ihm ewig gleich verwirklicht sein; für Wahl und Wechsel ist da keine Stelle. Essentia Dei involvit existentiam gilt auch von den das göttliche Wesen charakterisirenden Vollkommenheiten. Könnte nicht Alles, was wirklich ein Vorzug ist, in Einem vereinigt sein, so könnte es nicht Einen Gott geben, sondern nur in einer Mehrheit von Göttergestalten erschöpfte sich das Göttliche; oder aber gäbe es nichts durch sich und in sich selbst Gutes, daher auch in dem nothwendigen göttlichen Sein nothwendig Existirendes, sondern Gott wäre da nur liberum arbitrium, gut das, wozu dieses arbitrium sich selbst factisch bestimmen wollte. So wäre das Gute nur

[1] Wie die moderne Kenosis des Logos will.

ein Zufälliges, beruhend auf Willkür. Ebendaher wäre mit jener Annahme auch ein Unterschied des Allgemeinen und Besonderen in Gott zu setzen, wie wir ihn nicht annehmen können. Das Eine, das die Möglichkeit aller Daseinsweisen, die sich das Göttliche geben kann, enthielte, wäre das Generische; zu ihm verhielte sich die von ihm erwählte jedesmalige Daseinsart als Besonderung oder Species. Aber da die Eine Species nicht wäre, was die anderen möglichen, die doch auch in ihrer Weise Vorzüge aussagen sollen, so wäre das mögliche Gute entweder nie oder nur in verschiedenen Species des Göttlichen wirklich, womit wir also zum Vorigen zurückgeführt wären. Wäre Gott ein Naturwesen und nichts weiter, so möchte der Unterschied von Gattung und Besonderung auf sein eigenes Wesen Anwendung leiden. Nun er aber Geist ist und in der vollkommenen geistigen Persönlichkeit alle Vorzüge in und durch einander gegenwärtig existiren, so deckt sich die Actualität des göttlichen Seins oder seine Existenz mit seinem Wesen oder seiner Potenz, und auch letztere wäre nicht ohne die Existenz oder Actualität, die auf sich selbst gerichtet der Selbsthervorbringung dient (s. o. S. 305 f.).

Aber ist nicht in anderer Hinsicht, nämlich mit Beziehung auf die Welt, der Unterschied des Allgemeinen und Besonderen auf Gott anzuwenden? Denn wenn eine reale Welt ist, so ist Gott nicht alles Sein; sondern da ist Gott in dem allgemeinen Sein, das Gott und die Welt befaßt, allerdings ein besonderes Sein. Aber andererseits wäre es oberflächlich, bei dieser Coordination des göttlichen und des endlichen Seins stehen zu bleiben; denn keineswegs gehört das Sein Gottes und das der Welt Einer Gattung des Seins an. Gottes Sein ist vielmehr, wie soeben erwiesen, Aseität, und die Besonderung, in der er der Welt gegenübersteht, ist vielmehr der Unterschied der allgemeinen Ursache alles Möglichen und Wirklichen von den Wirkungen. Sieht man aber auf Gott selbst abgesehen von der Welt, so ist in ihm alle Möglichkeit göttlichen Seins zugleich absolute Wirklichkeit; und Gottes Actualität hat ewig nicht bloß einen Theil des Göttlichen und seiner Vollkommenheiten ergriffen und zur Wirklichkeit der Existenz in Gott gebracht, sondern sie hat alles in sich Gute und Göttliche ergriffen; das allgemeine Gute oder das Gute überhaupt ist es, womit die absolute göttliche Persönlichkeit sich identificirt hat, und dadurch ist Gott Einer, daß alle

Möglichkeit des göttlichen Seins in ihm auch Wirklichkeit ist; wie er seine Einzigkeit an seiner Aseität hat. Seine Besonderheit, sein charakteristisches Wesen ist seine Aseität, durch welche er der allgemeine Grund alles Seins sein kann.

Man wird daher dem alten Oetinger nur Recht geben können, wenn er, statt bei jener starren Einfachheit des göttlichen Wesens stehen zu bleiben, die noch in der Wolf'schen Philosophie eine so große Rolle spielte, vielmehr von einer Fülle göttlicher Kräfte redet, die unbeschadet ihrer Verschiedenheit durch ein unzerstörliches inneres Band der Einheit zusammengehalten seien, wodurch das göttliche Leben nicht als ein endloses, unbestimmtes Meer, sondern als ein unendlich bestimmter und gegliederter Organismus erscheint.

Mit dieser schlechthinigen ewig vollendeten Existenz oder Actualität Gottes, die zugleich ewig sich selbst wollende, hervorbringende Lebendigkeit ist, haben wir schon auch für Gottes Begriff an sich die Erhabenheit über Veränderung und über die Schranken von Zeit und Raum ausgesprochen. Denn sehen wir von der Welt ab, so wäre eine Veränderung in Gott nur denkbar, wenn er von dem Unvollkommeneren zum Vollkommenen strebte, da er weder in Unvollkommenes noch in Anderes aber gleich Vollkommenes sich ändern kann, wie soeben gezeigt. Ebenso wenig sind Zeit und Raum ewige Urwesen,[1] in denen Gott wäre; vielmehr müßte Zeit und Raum, da es keine göttlichen Urmächte über Gott geben kann, die ihn umschlössen, jedenfalls in Gott fallen, von Gott ewig gesetzt und gewollt. So kann man mit Augustinus sagen: Gott ist (in seinem ewigen Sein) sein eigener Ort; er ist in sich selbst. Das Urbild des Raumes, seiner Dimensionen und Gesetze, in der Welt, ist in Gott als idealer intelligibler Raum. Und ebenso ist in dem innergöttlichen Verhältniß der Ursache und Wirkung, der lebendigen Bestätigung des einen Momentes im göttlichen Leben durch das andere, das freilich in Gott als Wechselwirkung zu denken ist, ein logisches und ontologisches Vorbild dessen gegeben, was in der Welt sich als Zeit manifestirt. Der ewig geschlossene und vollendete Kreis der göttlichen

[1] Wie z. B. das wunderliche Buch: Gott und seine Schöpfung von dem Autor der Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten (vgl. Art. 1) wähnt. Das Heidenthum hat Urgottheiten an Uranos und Kronos.

Ewigkeit hält die Zeitlichkeit der Succession unter sich, weil die Wirkung in Gott ebenso ewig vollkommen ist, wie die Ursache, kraft der schlechthin vollkommenen Wechselwirkung in dem göttlichen Organismus, kraft des in sich zurückkehrenden Kreislaufes des göttlichen Lebens. Dagegen in der endlichen Welt ist jener Kreis des ewigen in sich vollkommenen und abgerundeten Lebens vielmehr zur geraden Linie geworden, weil die endlichen Wesen nicht von Anfang sind, was sie werden sollen, ihre Actualität nur in allmähligem Wachsthum mit ihrer Potenzialität sich ausgleicht. So ist Gottes Ewigkeit die stets überwundene Möglichkeit der Zeitlichkeit oder der zeitlichen Succession im innern göttlichen Leben, die sofort einträte, wenn Gottes Actualität hinter der göttlichen Möglichkeit und Nothwendigkeit zurückbliebe. Ebenso ist das Auseinandergehen, das wir in der Welt des empirischen Raumes, des Außereinander sehen, in Gott eine durch seine absolute Actualität stets überwundene Möglichkeit und seine Unendlichkeit ist keine Diffusion. Die Vielheit seiner realen Kräfte hat und bewahrt jede ihren Ort, die ihr zukommende „Stelle“.[1] Aber sie sind nicht in ein gleichgültiges Außereinander zerschlagen oder emancipirt von einander, sondern es ist eine intelligible Ordnung da, durch welche sie ohne Aufhebung ihres Unterschiedes, ihrer Stelle, doch auch in einander sind, so daß die Perichoresis oder Immanentia sich nicht bloß auf die trinitarischen Hypostasen, sondern auch auf die realen Bestimmtheiten und Kräfte Gottes erstreckt, auf seine Eigenschaften. Wenn man auch z. B. bildlich sagen kann, Gott als Grund ist sich der Ort für Gott als Persönlichkeit, so würde doch nur dann der Grund außerhalb Gottes als des persönlichen sein und ihn begrenzen, wenn der Grund in Gott nicht ebenso auch ewig, wie Gott selbst ist, in die Actualität des persönlichen Gottes aufgenommen und von ihm durchleuchtet wie gewollt wäre. So bleibt also das empirische Außer- und Nacheinander von Raum und Zeit für und in Gott selbst ewig nur niedergehaltene, durch seine positiven und absoluten Vollkommenheiten, die nicht in der bloßen Möglichkeit bleiben können, ausgeschlossene Unvollkommenheit, was aber mit dem andern nicht in Widerspruch ist, daß Raum und Zeit intelligibler Weise, nämlich als Möglichkeiten, die nicht

[1] Vgl. hiezu Schelling's Werke, zweite Abth. Bd. I, S. 429ff.

zur besonderen Wirklichkeit gelangen, in Gott sind. Es ist wie gesagt die allseitige ewige Actualität Gottes, also seine Vollkommenheit, wodurch das Außer- und Nacheinander in ihm, diese Unvollkommenheit, von der Wirklichkeit in ihm stets ausgeschlossen bleibt; aber doch bildet die in abstracto zu denkende Möglichkeit, die sofort Wirklichkeit würde, wenn der Kraft des Sichsetzens und von sich Ausgehens nicht ebenso ewig die Kraft der Rückkehr entspräche, die Grundlage, von welcher aus sich verstehen läßt, wie es für Gott ein Wissen auch von dem Außer- und Nacheinander in der Welt, ja eine schöpferische Conception derselben geben kann. Sind doch Raum und Zeit als Möglichkeiten, nämlich als von dem innern Leben Gottes niederzuhaltende Möglichkeiten, ewig von Gott gedacht und gewollt.

Auch die Idee der Schöpfung besteht schon im Allgemeinen nicht mit einer Lehre von Gottes einfachem unbeweglich starrem Wesen, die allen Unterschied in diesem Wesen und unter den göttlichen Attributen leugnen zu müssen meint, z. B. zwischen Wissen und Wollen. Der Satz, daß „Gott mit einem und demselben ewigen und einfachen Acte sich selbst und die Welt denke und wolle", hat zwar bekanntlich nicht pantheistische Meinung; es ließe sich ihm vielmehr auch der gute Sinn unterlegen, daß Gott nicht aus Zufall oder Willkür zur Weltschöpfung komme, sondern daß er, sich selbst absolut denkend, sich auch als Möglichkeitsgrund einer Welt weiß und daß er, sich als solchen wollend, sich zugleich auch als Grund einer wirklichen Welt wolle und wisse. Aber, wenn Gott nicht darin aufgehen soll, Welturſache zu sein, wenn er vielmehr vor Allem etwas ist an und für sich selbst, so kann sein Sichselbstwissen und -Wollen nicht einfach damit identisch sein, daß er sich als Weltursache weiß und will. Jenes ist das logische Prius des Zweiten, der ewige Act seiner Selbstsetzung, ein Act der Nothwendigkeit des göttlichen Wesens, das nie kann aufgehoben oder in seiner Lebendigkeit sistirt werden. Das Zweite dagegen gehört nicht mehr zum ewigen Sichsetzen und -Behaupten des göttlichen Wesens, nicht zur Vollständigkeit seines Seins, sondern zur Bethätigung des vollkommenen Seins. Unterscheidet doch auch die Metaphysik der alten Dogmatik wieder zwischen dem Actus primus und secundus — freilich inconsequent nach ihren Prämissen. Also sind (weiter wollen wir hier noch nicht folgern) in

dem einen und selbigen göttlichen Gedanken, womit Gott sich selbst in seiner Allgenugsamkeit, Freiheit, Seligkeit und zugleich als Weltschöpfer denkt, zwei wesentlich verschiedene Gedanken enthalten, die zwar wohl in Einen, aber nicht in einen und denselben einfachen Gedanken zusammen gehen. Es gehört Anderes dazu, daß Gott sich selbst, und Anderes dazu, daß er sich als Weltursache wisse und wolle. Bei dem Erstern hat die Herablassung der Liebe keine Stelle, bei dem Zweiten muß sie als Motiv eintreten, ohne das Gott sich nicht als Ursache einer wirklichen Welt dächte. Das führt aber sofort weiter. Denn wie kann Gott die Welt als realen Zweck wollen, wenn er nicht sich selbst als Mittel für diesen Zweck will? So ist aber Gott nur dadurch Schöpfer, daß er, das schlechthin vollkommene Wesen, in welchem zunächst das All des Seins ausschließlich beschlossen war, (s. o. S. 308) durch sich selbst zum liebenden Werkzeug ward für seinen schöpferischen Liebeswillen, der seine Weisheit und Macht zur Production einer Welt bestimmte. Die Welt ist zugleich ein Gut, nicht bloß für die subjective menschliche Betrachtung, für Gott aber nicht: sondern ein Gut in sich und absolut, auch für Gott Gen. 1, 31. Ein Gut ist sie aber seiner Liebe gemäß nur so, daß er ihr zugleich den Antheil seiner Gemeinschaft, an seinem Leben und Geiste bestimmte, kurz so, daß er sich auch als das Ziel für die Welt wollte. Sonach denkt und will sich Gott als Anfang, Mittel und Endziel der Welt, und das Eine von diesem ist nicht das Andere, auch nicht für Gott. Also abermals bei jener Einfachheit ist nicht stehen zu bleiben.

Treten wir aber näher zur Welt, so leugnet Niemand, daß sie ewig in Gott war als Weltgedanke, präformirt in seiner Weisheit, was soviel heißt als: daß sie (als Gedanke) eine Bestimmtheit war, die Gott sich selbst gab. Denn nur als Bestimmtheit am göttlichen Verstand, nämlich als sein innerlich producirtes Object existirt sie ursprünglich. Nun ist aber die Welt als fließend und wandelbar von Gott concipirt, sonst wäre sie nicht als Das gedacht und gewollt, was sie ist: folglich ist der göttliche Verstand (wenn gleich ursprünglich durch sich selbst) auch mit Wandelbarem behaftet, und zwar nicht bloß als anschauender, sondern auch als ideell producirender. Wohl ist richtig, daß er mit Wandelbarem nur als einem Objecte seines Denkens in Beziehung

tritt; das Denken des Wandelbaren ist darum nicht selbst wandelbar, — wie das Wandelbare dadurch, daß es von unvergänglichem Denken aufgenommen ist, nicht aufhört, wandelbar zu sein. Aber die Verflechtung des göttlichen Denkens mit Wandelbarem steht deßhalb nicht minder fest, wenn anders Gott die Welt gedacht hat, wie sie ist. Ja, wenn das Wandelbare sein Bestehen, wie kurz es währe, nur dem göttlichen Willen als wirksamem verdankt, so läßt sich Gott als Ursache von Wandelbarem gar nicht denken, wenn nicht unbeschadet des unverrücklichen und ewigen Wissens auch des Wandelbaren oder Vergangenen, unbeschadet auch des unverrückten Wollens nicht bloß von Gesetzen, sondern auch von der Welt, doch das göttliche Wollen bei dem Vergehenden als wirkendes aufhört, während das Wissen blieb, sofern es auch Wissen von Vergangenem ist. Geschieht dieses Vergehen durch Hervorbringung von Anderem, so ist dieses Hervorbringen die Aenderung in Gottes Wirken, die zur Anerkennung gebracht sein will. Wollte man aber, um diesem zu entgehen, auf die Wirksamkeit endlicher Causalitäten, oder wie neuerlich versucht wurde, auf die Engel zurückgehen, so ist das die deistische Ausweichung, und schiebt das Problem selbst nur zurück. Muß man aber nicht überhaupt ähnlich sagen, daß wenn auch Gott ewig weiß und will, was allmählig in der Zeit hervortritt, doch das wirksame, real hervorbringende Wollen keineswegs ebenso ewig ist als die Weltidee? Entweder muß die wirkende Action Gottes für die Hervorbringung des Neuen in der Welt geleugnet, das wirkliche Hervortreten dieses Neuen nur auf den productiven Naturzusammenhang zurückgeführt werden, den Gott einmal für immer vollständig und selbstgenugsam geschaffen habe: oder aber, wenn man erkennt, daß Gott auch zum actuellen Hervortreten des Neuen eine unmittelbare, nicht bloß die deistische Beziehung hat, so muß auch anerkannt werden, daß das wirksame, d. h. eigentlich schöpferische Handeln Gottes in Einheit allerdings mit der Ordnung des göttlichen Rathschlusses zeitlich fortschreitet und sich selbst in seiner Action bedingt durch das räumlich und zeitlich schon Vorhandene. Damit aber haben wir schon eine Veränderung in Gottes lebendiger Selbstbethätigung.[1]

[1] Dieser Unterschied zwischen dem Wollen einer Welt überhaupt und dem wirksamen schöpferischen Wollen wird regelmäßig von der alten Dogmatik verwischt (Art. 2, S. 263). Am meisten, wenn sie den Vorwurf, daß Gott bei der An-

Von einer neuen Seite erscheint uns Dasselbe, wenn wir das Wort der Schrift: „in ihm leben, weben und sind wir" mit dem andern das Ziel bezeichnenden zusammennehmen: „ich will in ihnen wohnen und in ihnen wandeln." Der Mensch ist nicht geschaffen, um nachdem er ein Sein außer Gott geworden, ohne Gott selbständig zu sein; selbst die Welt ruht ewig in Gott als ihrem Centrum. Sie hat ein wirkliches Sein nicht minder als Gott, aber dadurch, daß Gott, das Ursein, das ihr Sein wollende, sie tragende und umschließende Princip bleibt. Nun ist aber der Mensch nicht bestimmt, nur umschlungen von der göttlichen Macht, wie ein Kind im Mutterschoße zu ruhen, sondern eine eigene Causalität secundärer Art soll er werden. Ein rein gesetztes, aller Kräfte entbehrendes, schlechthin Passives, wäre überhaupt ein nur Todtes, ein Nichts, nicht aber ein Wirkliches, so daß die göttliche Causalität gar keine Causalität wäre, Nichts gewirkt hätte, wenn sie nicht ein sich selbst Behauptendes und Bethätigendes gesetzt hätte. In dem Lebendigen setzt Gott ein sich selbst Setzendes, eine Wirkung, die selbstwirkend, einen Act, der activ wird; und weit entfernt (wie Viele meinen, z. B. selbst J. Müller), daß Gott dadurch seine Allmacht beschränkte, wenn er auch Dem, was er nicht ist, eine wirkliche Causalität zugesteht, wird er vielmehr erst wirkende Causalität durch diese vermeintliche Selbstbeschränkung, die in Wahrheit Bethätigung seiner Macht und Erweiterung seines Machtgebietes ist.

Nur wenn die endlichen Wesen, namentlich die freien ihm gegeben wären, wäre das Zugestehen einer eignen Causalität für sie, d. h. ihrer Existenz eine Beschränkung für Gottes Schöpfermacht. So aber ist der jetzt häufig zu hörende Ausdruck von Gottes Selbstbeschränkung nur als bildlicher zu entschuldigen, während in Wahrheit Gott ohne die freien

---

nahme einer nicht ewigen Schöpfung veränderlich und in den Gegensatz von Ruhe und Thätigkeit gesetzt werde, durch Berufung auf den ewigen Rathschluß oder Willen der Schöpfung zu beseitigen meint, als wäre es nur für die Welt ein Neues, daß sie aus dem Nichtsein in's Sein, aus dem Sein in Gottes Idee in Wirklichkeit versetzt werde, nicht aber für Gott ein Neues, daß er zu schaffen anfange. Hier wird offenbar verfahren, als wäre es kein besonderes auf Gottes Action zurückzuführendes Moment, sondern als wäre es ewig mit der Weltidee für sich schon gegeben, daß die Welt zur Wirklichkeit kommt. Da hätten wir eine sich selbst in's Dasein setzende und evolvirende intelligible Welt, was dem Pantheismus nahe genug käme.

Wesen nicht mehr, sondern weniger sich in seiner Schöpfermacht bewiese, wie ein kleineres, nicht größeres Gebiet seiner Macht und Regierung hätte. Ja auch in seiner regierenden Fürsehung beschränkt Gott nicht sich selbst und seine Macht; es wäre denn, man nähme an, es sei in Gott eine Macht, die nicht auf Geheiß seines Willens allein thätig sein wolle und könne, sondern die eigenmächtig oder nach Naturnothwendigkeit Das, was sie als Macht kann, auch darstellen möchte, darin aber aufgehalten würde durch die Erhaltung, Regierung und Fürsehung.

Die höchsten Ursachen, welche geschaffen werden, sind die freien, die ethisch sich selbst zu setzen und frei zu wirken bestimmten; sie sind mithin die höchsten Offenbarungen gerade der allmächtigen Causalität Gottes eben dadurch, daß Gott sie reich ausgestattet, sie frei läßt, und ihre Freiheit zu ihrer Selbstgestaltung in Anspruch nimmt. Zu ihnen nun will er nicht bloß im Verhältniß der rein determinirenden Macht stehen, aber eben so wenig auch in dem bloßen Verhältniß des ihnen objectiven Gesetzes. Sondern auf Grund Dessen, daß sie in ihm, ob sie wollen oder nicht wollen, leben, weben und sind, will er in ihnen wohnen und wandeln, als solchen, die actuell sie selbst geworden sind, sich selbst als Das wollen und wissen, als was sie von Gott erkannt sind, d. h. was die ewige Idee Gottes von ihnen ist. Ohne Antheil an Gott kann der Mensch den Begriff nicht erreichen, den Gott von ihm gefaßt, und ohne die entwickelte, actualisirte Empfänglichkeit des Menschen für Gott kann Gott nicht in den Menschen wohnen und wandeln. Verhielte sich nun Gott zu ihnen nur als Gesetz oder nur als ewig gleich und absolut determinirende Macht, so möchte man dabei stehen bleiben können, daß mit der Unveränderlichkeit dieser Macht und Heiligkeit Alles gesagt sei. Aber da, was schon das A. T. weiß, das N. T. aber verwirklicht, Gott die Menschen zu Solchen machen will, in denen er wohnt und wandelt, oder da seine Liebe ihnen auch den Antheil an sich beschieden hat, damit die neue, die wahre Menschheit zu Stande komme, die Menschheit aber im Werden ist und in einer Geschichte: so ist unleugbar, daß Gott, so weit er in den Menschen wohnt, auch ein geschichtliches Leben in der Welt führt, mit der Zeit in Berührung tritt, und sein Leben immer weitere Ausbreitung gewinnt, nicht von selbst nach Art eines Naturprocesses, sondern durch fortgehende Thaten, die aber immer nach der Empfänglichkeit sich

bemessen und bedingen. Nicht ein schlechthin einfacher, ewig sich gleichbleibender, gleichsam als steter Druck wirkender Act Gottes ist zu denken, dem die verschiedenen Resultate nur zuwachsen durch die verschiedene Beschaffenheit der Welt: — das würde zur pelagianischen These zurückführen;[1] sondern Gott verändert die Welt, indem er verschieden auf sie wirkt, allerdings aber jedesmal gemäß der gegenwärtigen Empfänglichkeit. Er geht aber bei seinem Antheilgeben an sich selbst in die Unterschiede der Welt und die Zeitlichkeit so ein, daß durch das ewige im Menschen zu pflanzende Bewußtsein die Zeitlichkeit subigirt und daß alle Anlagen, in simultane Wirklichkeit harmonisch und gottebenbildlich vereint, zur organisirten Erscheinung seines wahren Wesens, d. h. der Idee, wie sie in Gott von ihm lebt, gemacht werden.

Wäre die Welt nur als ein geschlossener Kreis von sich gegenseitig bedingenden, ewig gleich in Wechselwirkung stehenden Größen zu denken, so möchte man damit ausreichen, daß Gott sich auf die Welt mit einem einzigen sich selbst stets gleichbleibenden Acte beziehe.. Da müßte aber auch kein Entstehen und kein Vergehen in der Welt sein, oder Beides als bloßer Schein begriffen werden können. Das möchte von einer Ansicht versucht werden können, die das Wesen der Welt nur in ihren Grundsubstanzen sieht — nenne man sie Atome, Moleculen[2], oder Gattungen, Arten (εἴδη) — und die gegen Alles gleichgültig ist, was die Welt erst zum κόσμος macht. Wird aber auf die Gestaltung auch nur das geringste Gewicht gelegt und Gott von dieser, in der die Hauptsache, nämlich die Bedeutung der Welt und ihr idealer Gehalt liegt, nicht ausgeschlossen, so bleibt Nichts übrig, als die Anerkennung, daß von der Welt her, wie sie ist, mit ihrem progressiven Werden auch in Gottes Wirken hinein die Zeitlichkeit und die Aenderung sich reflectire, so gewiß immerhin Alles von dem Einen, ewigen Rathschluß zusammengehalten bleibt. Muß dieses schon von der Natur gelten, in der doch der zeitliche

---

[1] S. o. Art. 2, S. 272 ff.

[2] Lotze hat in seinem Mikrokosmus den Materialismus schlagend überführt, daß ihm seine Atome, wenn sie Etwas sollen erklären helfen, vielmehr zu intelligibeln Größen unendlich manchfaltigen Inhaltes, mit der Fähigkeit, ja dem Triebe werden müssen, unendlich reiche Verbindungen einzugehen, durch diese aber gemäß dem zu postulirenden immanenten Spiritus rector, d. h. Gott Mikrokosmen aufzubauen.

Fortschritt in der Linie eines Zieles sich hinter einem scheinbaren ewigen Kreislauf verbirgt, wie viel mehr in dem Reich der freien Ursachen, der ethischen Kräfte! Denn bedingt sich schon in der Natur (in welcher ja nicht Alles auf Einmal geschaffen ward, sondern in successiver Stufenordnung) die göttliche Thätigkeit als hervorbringende Wirksamkeit jedesmal durch das zeitlich schon Vorhandene, zerschlägt sich schon da gleichsam der Eine Schöpfungswille zeitlich in eine Reihe teleologisch zusammengehöriger Acte, die schlechterdings nicht auf das Maß oder die Art des in dem früheren oder im ersten Acte Gegebenen und seiner Causalität zurückgeführt werden dürfen, wenn nicht der Mechanismus oder Chemismus u. s. w. als der Schöpfer statt als die bloße conditio sine qua non der höheren Stufen betrachtet werden soll: wie viel mehr ist eine Vielheit göttlicher Acte, nicht aber bloß ein und derselbe einfache ewige Act in der Welt der Menschheit, der Krone der Schöpfung zu setzen! Denn zwar hier ist die Stätte der höchsten irdischen Causalitäten als der freien Kräfte. Aber das will ja nicht besagen, daß sie der Thaten Gottes weniger bedürftig sind, als die Natur: sondern sie sind es weit mehr, und das ist eine Bürgschaft ihrer Würde. Wir haben soeben gesehen, daß sie ihrer Idee nach für den Liebesverkehr mit Gott, der nicht ohne jedesmal angemessene Liebesthaten Gottes zu denken ist, allein empfänglich, also deren in einer anderwärts gar nicht vorkommenden Weise bedürftig sind. In der Menschenwelt ist es auf eine zweite Welt, die sittliche abgesehen, für welche die Natur, die menschliche mit eingeschlossen, nur die Bedeutung der bedingenden Voraussetzung hat. Die Menschheit kann das ihr Aufgetragene nur vollbringen in einer Geschichte der Freiheit, welche nach dem Vorigen in ihrem gedeihlichen Fortschreiten wesentlich dadurch bedingt ist, daß die göttliche Selbstmittheilung immer mehr sich in sie verwebt und einflicht. Aber ebendamit ist wieder gesagt, daß auch ein geschichtliches durch den menschlichen Freiheitsgebrauch bedingtes — allerdings in letzter Beziehung auch hier sich selbst bedingendes Leben Gottes in der Welt anzunehmen sei. Durch die Welt der freien Kräfte und deren Bestimmung wird erst recht deutlich, daß Gott nicht mit Einem Allmachtswort, schon im Anfang gesprochen, die Welt, die er wollte, herstellen konnte. Denn was bliebe da der Freiheit übrig, wenn ihr Werk ohne sie vollbracht würde? Es kann aber nicht ohne sie geschehen,

sondern unterbleibt ohne sie. Wäre daher nicht mehr als das den Naturzusammenhang schöpferisch setzende Allmachtswort gegeben, so müßte fortan die göttliche Thätigkeit (die nun bloß erhaltende wäre) sich mit dem gesetzten Naturzusammenhang decken und Alles fortan nicht weniger Werk des Letztern als Gottes sein. Da bliebe aber die Freiheit ohne die Pflege, die sie zu ihrer Verwirklichung bedarf, wenn sie nicht gar vom Naturzusammenhang obruirt würde. Eine dem ganzen Naturzusammenhang gewachsene Macht kann die Freiheit nur dadurch haben, daß sie einmal ihren Ursprung nicht bloß von unten hat, in dem von Gottes Erhaltung getragenen Naturzusammenhang, sondern von oben her, von Gott; sodann dadurch, daß der Gott sie in treue, stetige Pflege nimmt, der in den Menschen Ebenbilder seiner selbst setzen, die Kraft des Ganzen in ihnen wohnen lassen will. Noch mehr. Auch im Verhältniß Gottes zu den freien Kräften, obwohl sie in jedem Moment in ihrem Sein gleichmäßig, d. h. absolut von Gottes erhaltender Thätigkeit abhängig sind, kann es nicht genügen, von Gottes Seite Alles auf seinen bloßen Allmachtswillen zurückzuführen. Das Liebesverhältniß, auf welches es bei der Schöpfung der freien Kräfte abgesehen ist, widersteht dem Absolutismus der bloßen Macht: an dessen Stelle tritt der Verkehr der Liebe. Und da für den Maßstab der Liebe, für welche die göttliche Allmacht nur Werkzeug und Dienerin ist, eine Liebe des Geschöpfes zu Gott wenig Werth hätte (wenn sie je wahre Liebe heißen könnte), die nicht frei entgegengebracht würde, sondern zu der nur eine schlechthin irresistible Determination triebe: so muß zur Hervorbringung und Erhaltung der freien Kräfte die allmächtige Causalität Gottes so kräftig gewirkt haben und wirken, daß diesen auch durch Gott die Kraft des möglichen Widerstandes gegen Gott und seine Liebe beiwohnt, damit so auch ihre freie Hingabe an Gott in sich selbst opfernder Liebe ein für Gott selbst werthvolles, neues Gut werde, das durch die Allmacht für sich nimmer erreicht werden könnte. Nehmen wir aber eine Freiheit der Kreatur auch in diesem Sinne an (für deren nähere Begründung hier der Ort nicht ist) und statuiren wir, daß Gott auf dem Boden der Natur eine zweite Welt, die freie Liebeswelt einer Gottesfamilie will, so wird auch weiter zu sagen sein, daß das Liebesverhältniß zwischen Gott und dem Menschen zum Wechselverhältniß werden müsse, wie das vom Wesen der Liebe

gefordert ist. So wäre mithin zu lehren, daß Gott selbst, der nach der Seite der hervorbringenden Macht ewig das einzige Urprincip bleibt (S. 308), in der ethischen oder Liebeswelt in ein Wechselverhältniß, ja in das Verhältniß der Wechselwirkung eintritt.

Gehörte nicht zum Wesen jener zweiten, ethischen Welt, die aus freien Kräften und durch Vermittelung ihrer That auferbaut wird, die Freiheit auch in dem Sinne des Widerstehenkönnens wider Gottes ethisches Wesen und wäre es also möglich, daß das höchste Gut, das Lieben, dem Menschen durch bloße Machtwirkung des göttlichen Liebeswillens eingepflanzt würde, so wäre zu sagen: es hätte Adam als vollendetes von Anfang an fertiges Liebeswesen in's Dasein treten können. Denn warum sollte Gott nicht dem Menschen das Beste gleich gegönnt haben? Nur dadurch ist die anfänglich beschränkte, ja wie wir es gewahren, Anfangs hilflose Lage und arme ethische Ausstattung des Menschen, sowie das Gesetz der allmähligen Entwickelung, dem er unterworfen ist, begreiflich, daß es sich bei dem Menschen um eine Sphäre handelt, nach deren Begriff die schöpferische oder überhaupt die zuvorkommende Liebesmittheilung Gottes für sich allein nicht Alles in's Werk setzen kann, vielmehr eine Reihenfolge menschlicher Freiheitsacte erfordert wird, durch welche die göttliche Liebe ihr Wirken bedingen läßt, nach deren Beschaffenheit sie die Art und Weise ihrer Selbstmittheilung bemißt und ordnet. Seien immerhin diese göttlichen Acte, unter Vorherwissen der Acte der freien Kräfte, in dem Einen göttlichen Rathschluß als zusammengehörige Momente ewig gedacht und zusammengefaßt: dieser Rathschluß selbst ist doch ein Rathschluß der zeitlichen und durch die Freiheitsacte des Menschen bedingten wirklichen Hervorbringung, und so gewiß Gott schon im Anfange wollend und wissend es auf das Ganze abgesehen hat, so wenig ist doch das Moment des bewirkenden oder hervorbringenden Willens für Alles stets gleich gegenwärtig, sondern es schreitet fort mit der Geschichte der Welt, wird also selbst geschichtlich. Und weil sonach im Anfange noch Vieles, was Gott seiner Zeit hervorbringend will, in ihm als in seiner Potenz beschlossen bleibt, so kann in Betreff des Verhältnisses Gottes zur Welt nicht gesagt werden, daß in Gott nur lauterer Actus und Nichts von bloßer Potenz sei. Namentlich fordert die ethische Bestimmung der Welt, daß die göttliche Selbst-

mittheilung zunächst (in dem Gesetz) an das Wissen des Menschen im Gewissen und zu dessen Ausbildung geschehe, damit er seiner Bedürftigkeit und Empfänglichkeit gemäß frei nach einer höheren Mittheilung des göttlichen Willens als der des Gesetzes verlange, nach der Mittheilung des Liebesgeistes, der des Gesetzes Erfüllung ist. Es liegt eine tiefe Wahrheit in der Unterscheidung zwischen dem hervorbringenden und dem gebietenden Willen Gottes, die sich bei Luther, Calvin, Schleiermacher findet, denn keineswegs bringt Gott das Gute sogleich auch hervor, das er gebietet und als Ziel setzt. Nur bleibt diese Unterscheidung bei der alten Gotteslehre unmotivirt und unbegründet. Sie hat aber ihren Grund darin, daß das menschlich Ethische nicht erlaubt mit Einemmale fertig dazustehen durch schöpferische Hervorbringung, weil der menschliche Freiheitsact, das Sichingott und Gottinsichwollen, in die Mitte treten muß zwischen die sittliche Anlage und ihre göttlich=menschliche Verwirklichung. Allerdings nun hat sich Gott, indem er ein Freies um des Ethischen willen schuf, in gewisser Art ein gleichartiges Wesen gegenübergestellt, das ihm sich widersetzen kann (Gen. 3, 15). Er hat sich durch die Schöpfung dem möglichen Widerspruch und Trotz des Geschöpfes ausgesetzt, was für ihn nur gar nichts Gleichgültiges ist. Er kann durch keinen Zwang diesen Widerspruch innerlich brechen und in Hingabe verwandeln, weil solche Bestreitung des Widerspruchs außer ihm ihn in Widerspruch mit sich selbst als Dem verwickelte, der den Menschen als freies ethisches Wesen wollte. Vernichten kann er ihn, aber nicht zugleich als das freie Wesen, das er ist, erhalten und zugleich ihn als freies Wesen vernichten wollen. Daher des Menschen große Verantwortung für den Gebrauch der gottverliehenen, den Menschen Gott selbständig gegenüberstellenden Freiheit. Da hat die Tiefe des Schuldbegriffes ihre Wurzel. Was sich hieraus weiter für das Bedingtsein des geschichtlichen Lebens Gottes in der Welt ergebe, wird später zu erörtern sein.

Im Bisherigen liegt schon auch begründet, daß die göttliche Allwissenheit eine geschichtliche Seite an sich hat. Gibt es nämlich freie Kräfte in der Welt, so gibt es freie Entscheidungen der Creatur, welche zwar ihren Möglichkeitsgrund in Gott, ihren Wirklichkeitsgrund aber nur in den freien Wesen, nicht in Gott haben. Daraus folgt aber, daß Gott nicht durch die Selbsterkenntniß von diesen Acten als wirk-

lichen wissen kann, sondern nur als möglichen. Mithin kann Gott nicht durch „denselben einfachsten ewigen Act seines Sichwissens" ein Wissen von der wirklichen Welt der freien Wesen haben, sondern nur durch einen davon verschiedenen Act des Erkennens, wie immer dieser möge zu denken sein. Es muß dafür eine Receptivität in Gott geben, die nicht mit Passivität zu verwechseln ist. Damit ist aber auch gegeben, daß der göttliche Rathschluß, sofern er nicht bloß unbestimmt das Weltziel ohne Fixirung bestimmter Personen, sondern überhaupt Das umfaßt, was wirklich werden wird, nicht eine einfache, sondern eine zusammengesetzte, ja so zu sagen vermittelte Größe sein muß. Aus sich selbst hat Gott nur das Wissen von einer gewollten freien Welt, allerdings mit dem durchdringenden allumfassenden Ueberblick über alle Möglichkeiten der Bethätigung der Freiheit; das Wissen der Wirklichkeit, für welche sich die Freiheit entscheiden wird, kommt ihm von der Welt der freien Wesen her. Ohne diesen Factor aber kann sich der göttliche Rathschluß nicht festgestellt haben, der Wirklichkeit wird: das Wissen von den freien Acten, die wirklich werden werden, bildet gleichsam den creatürlichen Einschlag in den göttlichen Rathschluß. Von einem solchen Rathschluß kann auch so geredet werden; denn einmal ist die Schöpfung der freien Welt im Angesicht aller damit gegebenen Möglichkeiten gewollt, so daß für Gott nichts Unerwartetes, Neues geschehen kann, und indem Gott auf alle die Möglichkeiten, auch die wirklich gewordenen, hin die Welt schuf, so ist das mehr als bloße Zulassung, es ist Acceptation, — sodann aber stellt Gott auch Demjenigen gemäß, was er als wirklich werdende Freiheitsacte weiß, Dasjenige fest, was zur sichern Erreichung des Weltzieles dient. So findet eine Wechselwirkung statt zwischen Göttlichem und Menschlichem und erst aus ihr resultirt der göttliche Rathschluß. Und zwar ist das zu sagen nicht bloß bei der Meinung, daß Gott von dem Freien kein Vorherwissen, sondern nur, wenn es Gegenwart geworden ist, davon ein Schauen habe, vielmehr auch bei derjenigen, die ein Vorherwissen des Freien statuirt. Um so weniger ist auf die schwierige Frage hier näher einzugehen, welcher von beiden Ansichten der Vorzug gebühre.[1] Aber das wird durch das Ausgeführte

[1] Vgl. oben S. 280. Die nothwendige ewige Festigkeit des göttlichen Welt-

erwiesen sein, daß nicht mit den Alten der göttliche Rathschluß durch das Mittelglied des göttlichen Willens mit Gottes Wesen identificirt werden darf, sondern daß darin allerdings ein Factor ist, der von der Welt her Gott zuwächst, freilich dieses so, daß Gott sich dabei nicht leidentlich, sondern mit allen Möglichkeiten auch die wirklich werdende genehmigend verhält, daher auch Gottes Wissen von dem Freien nicht mit unserem empirischen Wissen verglichen werden kann, das primitiv leidentlichen Charakter trägt, während das Göttliche auf der die freien Möglichkeiten setzenden göttlichen That ruht und jedenfalls als genehmigender Gedanke der Möglichkeit, die ohne Gott nicht Mögliches wäre, der Wirklichkeit vorangeht. In Gott muß also, wenn ein Freies sein soll, eine doppelte Art des Wissens sein, eine unbedingte unmittelbar aus ihm selbst ewig geschöpfte und eine durch die freien Causalitäten sich bedingende. Durch die letztern aber reflectirt sich wieder die Zeitgeschichte in das göttliche Wissen selbst hinein.

Noch mehr. Wir werden uns nicht mit dem Satz befriedigen können, daß für Gott nicht Vergangenheit, nicht Zukunft als solche sein können, sondern Alles nur vor ihm stehe als in ewiger sich selbst gleicher Gegenwart.[1] Denn abgesehen davon, daß so gerade die damit gesuchte Freiheit Gottes von der Zeit nicht gefunden würde, indem die Ewigkeit als Gegenwart oder Jetzt gedacht wieder ein Zeitliches wäre, nämlich Gegensatz gegen die beiden andern Dimensionen, so wüßte ja Gott, wenn er das in Wirklichkeit Vergangene nicht als Vergangenes, und ebenso die Zukunft nicht als erst zukünftig, sondern Beides nur gleich gegenwärtig wüßte, Beides nicht als Das, was es ist, in seiner Wahrheit, sondern in Unrichtigkeit. Sagte man dennoch etwa: das Wesentliche des Vergangenen sei nicht vergangen, sondern daure fort in der Gegenwart und nur auf

ziels, das zu seinem Inhalt nicht bloß eine Oekonomie oder ein Gesetz überhaupt, nicht bloß Dingliches, sondern gerade freie Personen hat, scheint der letzteren Ansicht günstiger, für welche auch die h. Schrift besonders in ihrer Prophetie spricht. Die erstere kann, was die Personen angeht, nicht einen vorzeitlichen, sondern erst allmählig im Lauf der Geschichte sich feststellenden Rathschluß annehmen. Dagegen ist nicht zu leugnen, daß wir uns von dem göttlichen Vorherwissen des Freien als wirklich Werdenden eine Vorstellung nicht machen können, sondern nur von dem Vorherwissen alles künftigen Freien als Möglichen.

[1] Vgl. Artikel 2, S. 268 ff., 272 ff.

dieses sei das sich selbst ewig gleiche göttliche Wissen zu beziehen, so müßte der Umfang des göttlichen Wissens bedenklich beschränkt werden und es läge nur zu nahe, ähnlich auch von der Zukunft zu sagen: das Wesentliche der Zukunft sei schon in der Gegenwart gegeben und nur auf dieses beziehe sich das göttliche Wissen vom Zukünftigen, womit wir nicht etwa bloß auf die Leugnung des eigentlichen Vorherwissens, sondern auf die wesentliche Werthlosigkeit des erst künftig zu Verwirklichenden, irgendwann noch nicht Vorhandenen kämen, d. h. zu einem antiteleologischen Doketismus in Auffassung der Wirklichkeit der Welt und ihrer Werthe. Als das Wahre jener ewigen „Gegenwart" aller Dinge vor Gott werden wir daher nur aussagen dürfen: das Vergangene sei so unvergessen — aber als Vergangenes — und das Künftige so klar — aber als Künftiges vor Ihm, als wäre es Gegenwart. Gottes Wissen trägt mithin auch ein Wissen von Vergangenem und Künftigem als Solchem oder als Nichtgegenwärtigem in sich. Sonst entzöge sich ja auch Gott das Wissen von dem menschlichen Wissen, in welchem jene Dimensionen eine so wichtige Rolle spielen.

Ist nun aber zu sagen: Gott weiß von dem Gegenwärtigen als Gegenwärtigem, so rückt auch der Wirklichkeit entsprechend das göttliche Wissen derselben fort. Was erst Zukünftiges war und als Solches gewußt, rückt in die Gegenwart und von da in die Vergangenheit; das göttliche Wissen aber begleitet dasselbe in seinem Lauf, es nimmt im göttlichen Wissen selbst eine wechselnde Gestalt an und das setzt eine Bewegung, Aenderung auch in der wissenden Thätigkeit Gottes selbst voraus. Indem in das göttliche Wissen der Vergangenheit immer Neues einrückt, wie in das Wissen des Gegenwärtigen, ebendamit aber Anderes zuvor nur als zukünftig Gewußtes aufhört, für Gott ein noch Zukünftiges zu sein, so ist Gottes Wissen ein durch die Zeitgeschichte bedingtes, mit ihr verflochtenes und fortrückendes. Es tritt in dasselbe etwas ein und wird von ihm umfaßt, was zuvor nicht in ihm war, nämlich das Wissen davon, was von dem an sich ewig gleich gewußten möglichen und wirklichen Inhalt jedesmal aus der Zukunft in das Moment der Gegenwart oder aus dieser in die Vergangenheit einrücke, oder was in jedem Moment die Gegenwart von der Zukunft sich aneigne, von der Gegenwart aber die Vergangenheit.

Es kann dieses etwas sehr Unbedeutendes scheinen und doch hängt daran wesentlich die lebendige Beziehung Gottes zur Welt. Denn das wäre gleich ungenügend für die Wissenschaft wie für die Frömmigkeit, wenn Gott nicht z. B. gegen den Menschen die jedesmal seiner gegenwärtigen Beschaffenheit entsprechende Stellung und Gesinnung hätte, sondern nur eine solche, wie sie ewig gleich und identisch wäre für die Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft. Denn da ließe sich Gottes Theilnahme gerade nicht in die menschliche Zeitgeschichte ein, in der doch das Wesentliche des Weltzieles formirt oder erarbeitet werden soll. Gott bliebe da in Wahrheit nur das ewige Gesetz, das unverrücklich der Welt gegenüber steht, einmal für immer das Böse verdammend, das Gute billigend. Aber wenn er auch nur als lebendiges Gesetz gedacht würde, so müßte er handelnd eingreifen in die jedesmalige Gegenwart, sei es gesetzgebend oder richtend, und damit wäre schon Aenderung in seinem Thun gesetzt; verhielte er sich aber zu der Gegenwart nur so, wie zu der Vergangenheit, die nicht ungeschehen gemacht werden kann oder wie zu der Zukunft, die noch keine Realität hat, so müßte die Gegenwart, sofern nicht auch sie so unbeweglich unabänderlich wie die Vergangenheit sein soll, das Princip ihrer Bewegung rein in sich haben, was die deistische oder pelagianische These wäre. Es hängt also in der That die lebendige Theilnahme Gottes an der Welt, sein lebendiger Liebesverkehr mit ihr daran, daß wir setzen: Gott weiß jedesmal, was jetzt gegenwärtig ist, und hat zur Gegenwart nicht bloß das Verhältniß, das er auch zur Vergangenheit und Zukunft hat, als wären Beide ebenso für ihn gegenwärtig wie die Erstere, denn das würde zu einem sehr leblosen und dürftigen Verhältniß, ja das versetzte geradeswegs Gott in die falsche Erhabenheit des Deismus, die eine wissenschaftlich und religiös unerträgliche Gleichgültigkeit Gottes gegen die Welt aussagt; vielmehr wissend von der jedesmaligen Gegenwart handelt er in ihr, wie es seinem ewigen Wesen, aber auch ihrer Beschaffenheit gemäß ist; und wenn gleich sein Thun ewig beschlossen ist, wie sein Wissen von der Gegenwart nicht überhaupt erst von heute datirt, so tritt doch das Moment der lebensvoll wirksamen Betheiligung, die etwas Anderes als der bloße „Vorsatz“ auch für Gott ist, erst ein mit dem Eintritt der jedesmaligen Gegenwart. So durchlebt Gott selbst das in seinem Rathschluß ihm ewig

ideell Präsente geschichtlich erst mit der Welt und verwebt in sie, jenem Vorsatz gemäß, nun auch mit dem entsprechenden Sinn und Motiv seine Thaten, wie umgekehrt im göttlichen Rathschluß in die Welt seiner Liebesgedanken die Momente der Wirklichkeit eingewoben sind.

Nach all Diesem ergibt sich von selbst, daß auch von der göttlichen Allgegenwart theilweise anders, als die alte kirchliche Dogmatik thut, gelehrt werden muß. Darin zwar hat sie Recht, daß sie die Gegenwart Gottes, so weit als die Welt reicht, setzt und zwar die adessentia mit operatio verbunden. Denn ein wesentlicher und perennirend fortwirkender Factor in der wirklichen Welt ist ihre Idee, wie sie ewig in Gott als Bestimmtheit des göttlichen Verstandes ist. Nach dieser ist sie ewig in Gott, also Gott bei ihr gegenwärtig. Aber mit dieser ewigen Conception ihrer Idee ist auch der göttliche Wille verbunden, sie in's Dasein zu rufen und darin zu erhalten; und dadurch ist Gottes Verstand oder Weisheit schöpferisch. In dieser Weisheit als ihrem ewigen Lebensgrunde ruht also die Welt und ist von ihr umschlossen. Das ändert sich dadurch nicht, daß die Welt als lebendige sich selbst setzende von der schöpferischen Weisheit gesetzt ist; denn ihre Selbstsetzung hat sie doch ewig nur dadurch, daß Gott wie der ewige Möglichkeitsgrund so der Wirklichkeitsgrund ihres Daseins bleibt. Aber dennoch ist eine Verschiedenheit der Gegenwart Gottes in der Welt zu lehren, eine Aenderung auch in dieser Hinsicht. Anders ist er in der unorganischen, anders in der organischen Natur, anders als in Beiden im Menschen, anders endlich in den Bösen, anders in den Guten. Zwar er an sich ist immer ganz und unveränderlich Derselbe. Aber ein Anderes ist sein Sein für die Welt und in ihr. Will man dieses nicht gegen das so eben Bewiesene auf ein bloßes Fernwirken reduciren, noch auch die Manchfaltigkeit der geschaffenen Dinge, damit aber die Welt, in Schein verwandeln, noch endlich dualistisch in ihr selbst Ein nicht von Gottes Schöpferkraft gesetztes, sondern ihm ursprünglich gegebenes Maß verschiedener Empfänglichkeit für das an sich zu Allem sich gleich verhaltende göttliche Wirken und Sein annehmen, so bleibt Nichts übrig, als ein verschiedenes Sein und Wirken Gottes in ihr zu lehren. Möglich ist das durch die Fülle der göttlichen Kräfte (S. 309), die statt jener bloßen Einfachheit anzunehmen war; gedacht und gewollt ist diese Verschiedenheit

seiner Gegenwart schon mit der göttlichen Weltidee, und entsprechend Dem, was Gott in jeglichem Reiche der Creatur offenbaren und darstellen will. Gottes Allgegenwart in und für die Welt ist also nicht die einer einförmigen Ausdehnung, sondern sie ist wie sein Wirken eine unendlich gegliederte, ja auch im Gebiete des Entstehenden und Vergehenden wechselnde, sich verändernde, obgleich jedesmal alles Seiende auf die eine oder andere Weise umfassende. Sie ist aber gegliedert und in ewiger Einheit sich erhaltend durch den die Welt umfassenden und auf alles Einzelne in ihr sich richtenden Willen der *πολυποίκιλος θεοῦ σοφία*. So lebet, webet und ist nicht bloß die Welt in ihm, sondern auch er lebet in der Welt in gegliederter Offenbarung seiner Kräfte und Mittheilung seiner Lebensfülle, ohne die er für die Welt und in ihr, ja ohne welche die Welt nicht wäre. Daher ist die physische Welt auch nirgend für ihn eine Schranke: was für uns räumliche Begrenzung ist des Einen durch das Andere, das ist für ihn Unterschiedlichkeit und Gliederung des manchfaltigen, zugleich und zusammen — Jedes als Das, was es ist — Gewollten, das sich nach seinem reinen göttlichen Gedanken, also für Gott nicht ausschließt und feindlich ist, sondern nur zusammen das Ganze bildet. Und dieses Ganze ist auch derjenigen edeln Creatur zugänglich, welcher gesagt ist: Alles ist Euer. Aber allerdings obwohl alle Dinge eine Einheit bilden: sie sind nicht zu einer vermischenden Einheit bestimmt, und insofern nimmt die gegliederte Allgegenwart Gottes Antheil an dem Raum, aber nicht als einer Schranke. Vielmehr Schranke wird der Raum nur als erfüllter, d. h. durch die Dinge, die für andere Dinge Schranke sind. Gott nun, der alle Dinge träget, ist und wirkt zwar in ihnen nach ihrer in der Weltidee concipirten Art in sonderlicher Weise oder so, wie er nicht überall in und für die Welt ist und macht sie dadurch zu dem Besondern, das sie sind: er will nicht, daß irgend ein Ding zugleich das Gegentheil seiner selbst sei und gliedert hienach seine Allgegenwart (seine adessentia operativa s. o.). Aber wie Nichts seinem Sein und Wirken überhaupt eine Schranke setzen kann, so ist auch sein Sein und Wirken in dem Einen nicht getrennt von seinem Sein und Wirken in den andern Dingen, sondern in ihm ist die ungetrennte zusammenhängende Einheit all seiner Seins- und Wirkungsweisen in der Welt, und darum kann die vernünftige Creatur in ihm

auch die Macht aller Raumüberwindung, sofern der Raum trennende Schranke wäre, finden; und während die Unterschiedlichkeit und Besonderung der Dinge bleibt, ist für die göttliche Raumfreiheit das Hervorbrechen der (für uns) trennenden Schranke des Raums und der gegenseitigen Exclusivität des Räumlichen stets eine Unmöglichkeit.[1] Was aber den nicht ausgefüllten Raum und damit noch die Frage nach Gottes Unermeßlichkeit im Unterschied von der Allgegenwart betrifft, so wird zu sagen sein: Gott ist allgegenwärtig in der ganzen wirklichen Welt; der leere Raum aber ist nicht wirkliche Welt, er ist als die Grenze der realen, nie absolut unermeßlichen Schöpfung; er ist in der That Nichts als das Ende des schon Realen, Wirklichen, ebendamit aber der Anfangspunkt des Gebietes der noch übrigen Möglichkeit fortgehender Schöpfung. Von Allgegenwart im bisher besprochenen Sinn kann da selbstverständlich nicht die Rede sein; denn im Gebiet des nur erst Möglichen kann es noch nicht ein wirksames Sein Gottes geben. Statt der Vorstellung von Gottes Unermeßlichkeit als einer unendlichen Ausdehnung im Raume müssen wir, da der Raum kein Urwesen außerhalb Gottes ist, bei der inneren unendlichen Schöpferkraft Gottes, in der eine unerschöpfte Fülle von Möglichkeiten ruht, die noch nicht Wirklichkeit geworden sind, noch je in einem gegebenen Momente alle wirklich zu sein brauchen, stehen bleiben (und dieses Reich der Möglichkeit ist die Wahrheit des Raumes, wenn von dem Raumerfüllenden abgesehen wird). Andererseits die ganze wirkliche, aber nicht unendliche, sondern von der Möglichkeit, die nicht Wirklichkeit ist, begrenzte und überall bestimmte oder organisirte Welt ist von der göttlichen gleichfalls gegliederten, überall aber vom göttlichen Willen beherrschten Allgegenwart getragen und durchwaltet. Es ist also auch irrig, sich die Allgegenwart als eine Nothwendigkeit der Physis Gottes vorzustellen, nämlich als ob er kraft seiner Unendlichkeit nicht anders könnte, als überall gegenwärtig sein. Es ist freilich gewiß, daß im ganzen Reiche der Wirklichkeit Gott allgegenwärtig ist, aber nur weil alle Wirklichkeit nicht ohne sein Sein und Wirken in ihr gedacht werden kann, also mit der

[1] Wiefern auch durch das Böse in der freien Creatur die göttliche Allgegenwart Aenderungen in ihrer Beschaffenheit erfährt, ist aus dem Obigen ersichtlich. Zwar die physische Allgegenwart der schöpferischen und erhaltenden Macht dauert auch in dem Bösen fort; aber sein ethisches Sein und Wirken in ihnen und für sie, das er ihnen zugedacht, läßt sich durch ihren Freiheitsgebrauch bedingen und beschränken.

Wirklichkeit schon Gottes Gegenwart ausgesagt ist. Aber diese Wirklichkeit besteht nur durch Gottes Willen, mithin auch seine Gegenwart.

Die Tragweite oder Fruchtbarkeit der gefundenen Sätze für eine Reihe der wichtigsten Dogmen wird nachher zu zeigen sein.

* * *

B. Im Bisherigen ist hoffentlich eine Reihe von Sätzen weggeräumt, welche sich nur zu lange in der Theologie fortgeschleppt und den Begriff eines lebendigen Gottes gleichsam in Fesseln gehalten haben, die ihm im Namen einer vermeintlichen Erhabenheit und Reinheit von sinnlichen Beimischungen angelegt worden sind. Aber nun ist ebenso wichtig auch das Zweite, die Abweisung solcher Vorstellungen von Gottes Lebendigkeit, durch welche Gottes Unveränderlichkeit und wahrer Erhabenheit zu nahe getreten würde.

Gewiß hat man es großentheils dem Durst nach dem lebendigen Gott zuzuschreiben, daß nach der Periode des herrschenden Deismus Generationen hindurch der Pantheismus in seinen manchfaltigen Formen so viele Anhänger gefunden hat. Aber die Theologie hat auch vom Pantheismus her zu viel Uebles erfahren, um nicht bei der nothwendigen und im Gange befindlichen Reconstruction der Gotteslehre noch immer vor schädlichen Nachwirkungen von dieser Seite sehr auf ihrer Hut sein zu müssen.[1]

[1] Es gibt zwar auch noch eine andere Möglichkeit falscher Auffassung der Lebendigkeit Gottes, als die pantheistische; nämlich die, welche Gott zu einem einzelnen Individuum macht, nur gradeweise erhaben über Anderes, und die dessen vergißt, daß Gott in jedem Moment das allgemeine Princip des Seins und Lebens sein muß (s. o. S. 308 f.). Das ist wesentlich polytheistisch, gesetzt auch, es sei nur Ein höchstes Wesen angenommen, dem der Name „Gott" verbleiben soll. Gott ist da nur der Höchste in der Reihe ihm wesentlich gleicher Existenzen. Es ist früher Art. 2, S. 275 ff. besprochen, wie dieser falsche Weg der Verlebendigung des Gottesbegriffes durch Vereinzelung und Verendlichung sich sehr leicht an deistische Voraussetzungen anschließt, nämlich um durch Personification des Gesetzes und Fatums oder der ewigen Nothwendigkeit, auf die der Gottesbegriff zusammengeschrumpft ist, diesem etwas von der Wärme des Lebens zu verleihen. So ist auf deistischem Hintergrunde häufig Polytheismus entstanden. Aber bei dieser durch Vereinzelung Gottes entstehenden falschen Lebendigkeit seines Begriffes zu verweilen, ist nicht erforderlich; denn ein solcher Gottesbegriff läßt die Absolutheit des Seins als allgemeines Princip des Seins und Lebens außer sich; es ist mit einem solchen Einzelgott, der bloß ein Individuum neben andern Weltindividuen ist, sei es auch das höchste in der Reihe, noch nicht einmal die Idee des θεῖον, geschweige denn ὁ θεός concipirt. Hierüber

Was haben wir nun als das Falsche in dem System des Pantheismus und als die Ursache davon anzusehen, daß die unveränderliche Absolutheit und die Lebendigkeit Gottes, die in den höchsten Formen des Pantheismus allerdings zu einigen versucht sind, sich ihnen in dem weiteren Verlaufe immer wieder trennten und einander abstießen?[1]

Liegt der Fehler darin, daß der Pantheismus zu hoch von der Welt denkt, indem er sie zu einem Momente des Lebens des Absoluten selbst macht? Aber Aseität schreibt er ihr nicht zu, diese behält er wenn auch unklar für Gott vor: und die Freiheit bleibt hier dem Menschen versagt. Dieser ist eine bloße Modification des Einen Allebens oder Weltgeistes; ebendaher Das, was des Menschen Würde und Krone ausmacht, durch die er gottebenbildlich wird, das Ethische, kann hier nur in verkümmerter Weise, und nur mit der Nothwendigkeit des Bösen zugleich eine Stelle behalten. So ist vielmehr in ihm der Begriff des Menschen zerstört, und dem Absoluten geopfert. — Oder liegt der Fehler darin, daß der Pantheismus zu hoch von Gott oder dem Absoluten denkt? Wäre das nicht schon an sich eine Unmöglichkeit in sich selbst, so müßte das Gegentheil schon daraus erhellen, daß alle Formen des Pantheismus das Absolute oder Gott egoistisch denken, und die absolute Vollkommenheit des göttlichen Lebens daran geben, indem sie seinen Lebensproceß mit dem der allmählig sich evolvirenden Welt identificiren, daher auch dem Absoluten eine erst werdende, vollkommene Wirklichkeit beilegen, oder aber es völlig gleichgültig gegen die Actualität seiner selbst, gegen seine eigene geistige Wirklichkeit setzen, ebendamit aber auch das Fortschreiten der Welt zur Wirklichkeit ihrer Vollkommenheit zu etwas Indifferentem machen, und da fällt dann das eigentlich Gött-

findet sich Lehrreiches in Schelling's Einleitung zur Philosophie der Mythologie in dem Abschnitt über den Monotheismus.

[1] In Hegel's Schule schrumpfte bekanntlich bei den Folgerichtigsten das Leben Gottes und der Welt in das Denken, in das leblose Schattenreich der absoluten Logik zusammen, die das allein Reale sei, und damit stand man wieder an dem (wenn gleich jetzt logischen, nicht mehr substanziellen) Akosmismus; währende Andere, wie Feuerbach, „nach dem Lebensblute der Wirklichkeit dürstend", auf jegliches Absolute, welcher Art es sei, verzichteten, um sich an das Leben und das Lebendige zu halten, das sie nun an allem Idealen verzweifelnd nur sinnlich und empirisch fassen mußten, wodurch sie zu Vorläufern des jetzt grassirenden Materialismus mit seiner Feindschaft wider den Geist geworden sind.

liche und Werthvolle nur in die Potenz oder das Wesen, womit zur substanziellen Form des Akosmismus zurückgekehrt ist. Oder liegt der Fehler in der zu engen Verbindung Beider, Gottes und der Welt, in dieser gegenseitigen Verwickelung des Lebens Gottes und des Lebens der Welt in einander? Das Christenthum setzt in Christus und der seines Geistes theilhaftigen Gemeinde eine viel innigere Verbindung als der Pantheismus sie je erreicht; denn als Kehrseite der pantheistischen Vereinerleiung wird immer wieder, wie namentlich unsre Zeit noch nicht kann vergessen haben, die Exclusivität jetzt des Göttlichen gegen das Menschliche, z. B. im logischen Akosmismus, jetzt des Menschlichen gegen das Göttliche (im Anthropologismus) offenbar. Auch darin endlich kann der Fehler der pantheistischen Systeme nicht gefunden werden, daß sie von einem innergeschichtlichen Leben Gottes, und von einer Veränderung desselben reden. Denn die Nothwendigkeit dieser Annahme hat der vorige Abschnitt dargethan.

Der Fehler liegt vielmehr darin, daß Gott selbst in Bezug auf irgend welche innere Vollkommenheit nur als Potenz, nicht zugleich als ewige Wirklichkeit dieser Potenz von dem Pantheismus gedacht wird, Gott daher nicht als das Wesen erkannt ist, dessen absolute Actualität in all seinen Vollkommenheiten zu seinem Begriffe ebenso gehört, wie das ewige Sein aus sich. Die Annahme, daß die absolute Actualität der Vollkommenheiten nicht zu Gottes nothwendigem Begriff gehöre, ist die Prämisse, unter der jene Vereinerleiung des göttlichen und des menschlichen Lebensprocesses möglich, ja einladend scheint; sie ist aber auch die Ursache, daß die vermeintliche innige Einheit von Gott und Welt sich schließlich wieder als Exclusivität erweist. Der Mensch wird in jenem Gott und Welt umfassenden Einen Lebensproceß aller Selbständigkeit verlustig, während für Gott, das Allleben und den Allgeist, mit dieser Selbstlosigkeit der Welt nicht bloß Nichts gewonnen, sondern er, damit er die Welt also entwerthen und depotenziren könne, selbst wesentlich zur bloßen Potenz herabgesetzt, die Actualität der göttlichen Vollkommenheiten in etwas für Gottes Wesen und Begriff Gleichgültiges und Accidentelles verwandelt, also des absoluten Charakters beraubt ist. Diese Vollkommenheiten sind da als Etwas gedacht, was wirklich sein kann oder auch nicht, ohne daß das Fehlen der Wirklichkeit Gottes Be-

griff Eintrag thäte und ohne daß das Daseyn derselben diesen Begriff selbst erst mit constituirte.

Dürfen wir nun aber diesen Satz des Pantheismus, daß in Gott die Potenz nicht nothwendig ewig actuell in ihm selbst sei,[1] nicht zugeben, sondern ist die ewige und absolute Selbstverwirklichung Gottes in sich vor Allem festzuhalten: so ist damit zwar keineswegs, wie die ältere Theologie will, gesagt, daß überhaupt der Unterschied zwischen Potenz und Actus für Gottes Sein und Wirken keine Bedeutung habe; das Gegentheil hat der vorige Abschnitt gezeigt. Wohl aber ist zu sagen, daß nur auf Grund der ewig verwirklichten und unveränderlichen Vollkommenheit Gottes selbst von einem innerweltlichen und innergeschichtlichen Leben desselben und von Aenderung in diesem Leben zu sprechen ist.

Es ist wahr, das nimmt die neuere Theologie im Allgemeinen an, aber wenn ich recht sehe so, daß noch viele Unklarheit dabei obwaltet, und daher die reine Durchführung des christlichen Gottesbegriffs noch vielfach durch pantheistische Anschauungen, zum Theil mit deistischen vermischt, verdunkelt wird.[2] Einige meinen, sie haben genug gethan, wenn sie der Welt die absolute Wirklichkeit des persönlichen Gottes als gewesene voraussetzen; für die Welt aber, meinen sie, entkleide sich Gott dieser Absolutheit und werde, um mit der endlichen Welt zu verkehren und ein binnengeschichtliches Leben zu führen, in sich selbst endlich, höre auf, absolut verwirklichter Gott zu sein. Das soll die Einleitung zu dem weiteren Schritt der Selbstverendlichung Gottes (des Sohnes) sein, durch den um der Sünde willen der außergöttlich Gewordene aufhört Gott zu sein, und zur bloßen Potenz Gottes wird, um Mensch zu werden in Christus. Da hätten wir also einen theistischen Anfang; aber nur

[1] In der dreistesten, ja rohesten Form ist die Auffassung Gottes, als des absoluten Seins und Lebens, das in geistiger Hinsicht nur Potenz sei und zu unendlicher Selbstvervollkommnung fortschreite in steter Arbeit an sich und wachsender Klarheit des Selbstbewußtseins, von dem Verfasser der oben erwähnten Kritik des Gottesbegriffs in der Schrift: Gott und seine Schöpfung ausgesprochen S. 80 f. Er müsse auch in seinen Anfang zurücksinken und schlafen, um wieder gestärkt zu erwachen; er müsse ruhen, schlafen können in sich, weil er seines Wiedererwachens gewiß sei. Es könne, ja müsse in ihm ein Wechsel sein von Nacht und Tag, u. s. w. S. 149 ff. Auf eine pantheistische Basis pflanzt der Verfasser ein deistisch beschränktes Einzelwesen, das er Gott nennt. Aehnliches bei E. v. Hartmann.

[2] Vgl. Art. 1, S. 199 ff.

um von da in die Linie jener pantheistischen Lehre einzutreten, wornach Gott als bloße mehr oder minder der absoluten göttlichen Wirklichkeit entkleidete Potenz gedacht werden will. Der Unterschied ist nur, daß während der pantheistische Gott sich ewig zum actuellen Sein in absoluter Wirklichkeit zu erheben sucht, daran aber man weiß nicht durch Was gehindert ist, es zu erreichen, hier Gott selbst, zu dessen Begriff, wie wir sahen, die absolute Wirklichkeit seiner Potenz gehört, sich dieser seiner Wirklichkeit mehr oder minder entkleiden soll, damit er ein binnenweltliches und binnengeschichtliches Leben führen könne. Auch hier waltet die Voraussetzung, daß Gott nur durch Selbstverendlichung mit der Creatur in lebendige Gemeinschaft kommen könne. Aber das heißt doch, daß so lange die Welt besteht, d. h. ewig, Gott nicht absolut verwirklichter Gott sei, es wäre denn, daß dieser verendlichte Gott, der Sohn und seine Verendlichung das Wesen Gottes nicht anginge. Dann aber ist auch kein Recht mehr vorhanden, dem Pantheismus entgegen von Gott als ewig absolut verwirklichtem zu reden, um so weniger, als jedenfalls bei dieser Ansicht der absolute Gott in einen deistischen Hintergrund zurücktritt und wir nie mit ihm oder er mit uns unmittelbar in Beziehung tritt, weil alle reale Gemeinschaft nur mit dem in das Anderssein übergegangenen verendlichten also suborbinirten Gott, dem Sohn und dem h. Geist stattfinden soll.

Das haben Andere zu bessern gesucht, indem sie im Interesse der Lebendigkeit Gottes und seines innergeschichtlichen Lebens eine Art Verdoppelung Gottes anzunehmen scheinen.[1] Sie setzen einen ewig und absolut in sich verwirklichten Gott, den sie auch mit der Kirche trinitarisch denken; aber die alte Unterscheidung zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität gestaltet sich ihnen zu einer Verdoppelung Gottes. Sie meinen namentlich das christologische Problem dadurch seiner Lösung zu nähern, daß sie annehmen, während der Logos der immanenten Trinität in der ewigen und absoluten Actualität des göttlichen Lebens stehe, unverrückt also an der Klarheit und Vollkommenheit des absoluten Selbstbewußtseins Gottes (wozu auch das Wissen von allem Möglichen unerläßlich gehört) und der göttlichen Liebe theilnehme, so

[1] Vgl. Art. 1, S. 222ff.

könne dagegen der Logos der ökonomischen Trinität sich an das Loos der Endlichkeit dahingeben, also der actualen Göttlichkeit sich entkleiden, und was er könne, das thue er auch nach seiner Liebe, indem er behufs der Menschwerdung die Endlichkeit so in sich selbst aufnehme, daß er als ökonomischer aufhöre, actual verwirklichter Gott zu sein. Aber der pantheistische Satz, daß für Gottes Existenz und Begriff die Actualität oder vollkommene Wirklichkeit nicht erforderlich sei, eignet sich nicht zum lösenden Worte der Christologie. Im Gegentheil, wenn der ökonomische Logos jene Kenosis über sich genommen hätte, während er als in Gott immanenter davon unberührt blieb und in seiner absoluten Wirklichkeit verharrte, so hätten wir zwei Logos statt des Einen und derjenige, der die absolute Wirklichkeit des Göttlichen allein ist, wäre gar nicht Mensch geworden; der menschgewordene Logos aber wäre ein außergöttliches subordinirtes Wesen, über welchem der *ἄνω Χριστός* schwebte, bis zur Vollendung des Gottmenschen.

Es muß mithin das Problem, um das es sich handelt, nicht dadurch gelöst werden wollen, daß theistische und pantheistische Sätze an einander geschweißt und abwechselnd vorgetragen werden, gleichsam ein theistisches Haupt einem wesentlich pantheistischen Körper der Lehre von Gottes Lebendigkeit in der Welt aufgesetzt wird. Es kann nicht frommen, wenn jetzt von Gott als nothwendig und ewig actualem, unveränderlich und absolut wirklichem, dann wieder von Gott als einer bloßen Potenz geredet wird. Sondern das ist die speculative Aufgabe, gerade die unverrückliche und ewig bleibende absolute Wirklichkeit Gottes in sich, die sich selbst nie zur bloßen Potenz herabsetzt, als den Quell und Möglichkeitsgrund, mithin als die Potenz der Weltschöpfung und der binnengeschichtlichen Lebendigkeit Gottes zu erkennen und umgekehrt, in Gott als innergeschichtlichem und sich offenbarendem Den zu sehen, der gerade als der ewig in sich Vollendete und sich als solchen Behauptende die Fähigkeit und Freiheit zur Weltschöpfung, Welterlösung und Vollendung bewährt. Darauf muß es ankommen, statt Gott der Welt zu lieb sich selbst zur bloßen Potenz herabsetzen und in sie verwandeln zu lassen, vielmehr die actuale göttliche Vollkommenheit selbst und nichts Geringeres (und zwar als perennirende und unverrücklich sich selbst behauptende) als die Potenz für die Welt zu erkennen. Nicht auf Kosten der ewigen

Vollendung Gottes selbst, sondern gerade kraft dieser permanenten Vollendung findet alles geschichtliche Leben Gottes in der Welt statt. Nur so bleibt auch seine ewige Freiheit gegenüber dem nie absolut geschlossenen Naturzusammenhang in ihrer Stellung.

Die Christologie stellt das Urbild, die schlechthin vollkommene Form der Vereinigung zwischen Gott und der Menschheit überhaupt dar. Die Art, wie in ihr die Einigung des Göttlichen und Menschlichen gedacht wird, ist zugleich für eine Reihe anderer Dogmen entscheidend und vorbildlich. Wie sollte es nun als wahr und Gottes würdig vermuthet werden, daß das Christenthum durch ein Stück der Lehre, die in den pantheistischen Schulen und Religionen zu Hause ist, durch die Lehre von einem potenziellen, werdenden und erst allmählig zum Selbstbewußtsein oder überhaupt zu geistiger Actualität sich emporarbeitenden Gotte die heidnischen Religionen und Philosophieen überwunden habe? Wäre dieses das Fundament der objectiven christlichen Hauptwahrheit, so enthielte das Heidenthum in den Mythen von dem zum Besten der Welt sich opfernden Gotte mehr Prophetie auf Christus als das A. T., zumal ihnen der Gedanke nicht so fremd ist, daß Gott zum Besten der Welt sich also daran gegeben und geopfert habe.[1] Solchen Gedanken stellt das A. T. mit heiligem Ernst die unverletzliche, auch in der Liebe nicht verletzte Majestät und Heiligkeit Gottes entgegen.

Wenn nun aber wie der Pantheismus, so auch die Lehre von einer Selbstverwandelung, wie die Selbstverdoppelung in einen verendlichten Gott neben dem absoluten wirklichen verwerflich, also dieser Weg zur Erkenntniß des Lebendigkeit Gottes und seiner Theilnahme an dem geschichtlichen Leben der Welt überhaupt ungangbar ist: sind wir damit nicht doch wieder zu der Annahme gedrängt, bei der sich die Meisten beruhigen, daß wir zwischen einem ewig unveränderlichen, aber auch transcendent bleibenden und zwischen einem auf die Welt sich beziehenden und lebendigen, aber auch keineswegs unveränderlichen Gott unterscheiden, und beide aus einander zu halten suchen, ohne über die Art der Vereinigung von Beidem etwas aussagen zu können? Allein mit solchem Auseinanderreißen und äußerlichen Zusammenstellen der Unveränderlich-

---

[1] Vgl. Wuttke, Gesch. d. Heidenthums, 1853. II, 292. 323 u. s. w.

keit und der Lebendigkeit Gottes würden schon die oben (A) gefundenen Sätze theilweis übel zusammenstimmen. So sind wir zu dem Versuche getrieben, die nothwendige und wahre Einigung der Unveränderlichkeit und der Lebendigkeit Gottes dogmatisch festzustellen, woran sich dann einige der wichtigsten Anwendungen schließen werden.

II.

Gewiß thut die neuere Theologie nach der seit etwa anderthalb Jahrhunderten durchlaufenen Schule sehr wohl daran, den Deismus und Pantheismus zu verwerfen, die Beide, wie sie der Religion feindlich sind, zu wissenschaftlichen Unmöglichkeiten führen, der Eine zu Atheismus, der Andere zu Akosmismus, sowie zur Leugnung der Absolutheit gerade der höheren Bestimmungen des Gottesbegriffs. So gut wie einstimmig wird von der neueren Theologie Beides postulirt, Gottes Unveränderlichkeit, was man oft mit der Transcendenz verwechselt, und Gottes Lebendigkeit, die man oft mit seiner Immanenz in der Welt identificirt, das Erste gegen den Pantheismus, das Zweite gegen den Deismus.[1] Allein entgegengesetzt, wie dieses Beides einander doch scheint, enthält es nothwendig immerdar die Versuchung zu der einen oder der andern Einseitigkeit, so lange als nicht die Vereinbarkeit und innere Zusammengehörigkeit Beider erkannt und nachgewiesen ist. Bekennt sich doch auch der Deismus zu Gottes Unveränderlichkeit und Transcendenz, wie der Pantheismus zur Lebendigkeit und Immanenz Gottes, so daß das Zusammensprechen oder Addiren jener zwei Gegensätze nicht etwa eine Befreiung von den Einseitigkeiten des Deismus und Pantheismus verheißt, sondern weit eher einen puren Widerspruch, also ein Nichts in Aussicht läßt. Beide haben freilich noch Wahrheit an sich, aber gerade dieses Wahre wird von dem Widerpart und seinem Gottesbegriffe geleugnet. Ferner zeigt zwar die Geschichte der Philosophie, daß jede dieser Theorieen, weil bei ihr rein stehen zu bleiben eine wissenschaftliche Unmöglichkeit bleibt, in

[1] Die Aufgabe wird vielmehr sein, Gottes Unveränderlichkeit auch an ihr selbst als lebendig, und Gottes Lebendigkeit in sich und in der Welt als an ihr selbst auch unveränderlich zu erkennen, ja gerade aus Gottes unveränderlichem, aber lebendigem Wesen die Veränderungen in seinem Thun und Sein in der Welt abzuleiten, und durch diese jene Unveränderlichkeit Gottes bestätigt zu sehen.

steter Unruhe begriffen ist, und bei fortgehendem Proceß die eine rastlos in die andere überschlägt, worin sich nicht bloß ihre innere Verwandtschaft, sondern auch die Macht der Wahrheit kund thut, die sie unwiderstehlich antreibt, die wesentlich zusammengehörigen Momente der Wahrheit, die sie auseinander reißen, wenigstens successiv zu durchleben. Aber wenn sie mit ihren Mitteln aus diesem bösen Kreislauf sich nicht herausfinden, wie das am Tage liegt, so ist doch wohl offenbar, daß sowohl der Begriff der Unveränderlichkeit als der Lebendigkeit, die Transcendenz und Immanenz ganz anders gedacht werden muß, als der Deismus und Pantheismus es thun, die wohl sich gegenseitig negiren und hervorrufen, aber nimmer die wahren Momente, die in ihnen liegen, zur Einigung bringen können. Es wird also eines neuen, eines höheren Princips bedürfen, als was Beide vertreten, und dieses wird die klare sichere Norm der Ausscheidung des in beiden Irrthümlichen wie die Kraft der Vereinigung der Momente der Wahrheit in ihnen haben müssen.

Gleich lebendiges Interesse haben Religion und Wissenschaft daran zu nehmen, daß dieses Problem der Einigung von Gottes Unveränderlichkeit und Lebendigkeit befriedigend gelöst werde. Denn, werfen wir einen Blick auf die Strömungen der Gegenwart, was ist, wenn die Einigung Beider sich für das Bewußtsein unserer Zeit nicht vollzieht und als unvollziehbar erscheint, die Folge? Offenbar, wie die Dinge jetzt bei uns stehen, Dieses: daß im besten Fall Gott zwar als unveränderlich, aber auch als leblos in's Unbekannte gestellt, Leben aber und Bewegung nur in die Welt verlegt wird. Wird nicht Gott unbeschadet seiner Unveränderlichkeit auch als in sich wie geschichtlich lebendig gedacht, so geht, wie wir sahen, seine Bedeutung darin auf, das Fatum oder aber das Gesetz zu sein für die Lebensbewegungen der Welt. Oder was kann ein eklektisches Schaukeln zwischen beiden so entgegengesetzten Standpunkten, ein gegenseitiges Temperiren Beider durch einander Vertrauen Erweckendes oder Fruchtbares haben?

Man kann hier auch mit dem bestem Willen sich nicht auf die kirchliche Autorität und auf Sätze berufen, die die innersten Erlebnisse der Kirche zum doctrinellen Ausdruck schon gebracht hätten. Die Bekenntnisse verbreiten sich nicht über diese Frage, die kirchliche Dogmatik aber, wie wir sahen, stellt Sätze auf, die uns nur in rathlose

Verwunderung darüber führen können, wie solche Gotteslehre mit dem übrigen Lehrkörper habe zusammenbestehen können, wenn doch jede Religion und jedes System durch ihren Gottesbegriff bestimmt und charakterisirt sein soll. Die Kirche hat uns hier, wenn irgendwo, das Erbe einer großen Arbeit hinterlassen, die gethan sein will.

Oder wollen wir uns nun etwa auf das religiöse Gefühl mit den Vorstellungen, die sich unwillkürlich und wie von selbst jenen Gefühlen entsprechend einstellen, zurückziehen und sagen, eine Lösung der Frage sei nicht möglich, die dem religiösen Bedürfniß und der Wissenschaft zugleich genügte; daher möge jenes seine Wege gehen und diese die ihrigen? Viele huldigen jetzt einem Dualismus zwischen Verstand oder Wissenschaft und Gefühl, und suchen das Heil in einer Erneuerung der Lehren von einer doppelten Wahrheit. Allein wie können die religiösen Gefühle, beweglich und veränderlich wie sie sind, ja leidenschaftlichen Erregungen erhebender und niederschlagender Art zugänglich, für sich allein auch nur innerhalb der Religion maßgebend und leitend sein? Zwar ermangeln sie nicht, lebendige Vorstellungen von Gott hervorzurufen; aber wie viel unreine Beimischungen sich an die „Lebendigkeit Gottes“ von dem sinnlichen Bewußtsein her anschließen können, das stellt sich im Heidenthum am offensten dar, und auch die Christenheit, selbst die evangelische Kirche hat in sich der Beispiele genug. Will man also nicht einen so subjectiven Standpunkt einnehmen, daß Alles auf dem religiösen Gebiet gleich werthvoll und berechtigt erscheint, will man noch von einem Unterschied zwischen religiöser Gesundheit und Krankheit reden lassen, so ist unbestreitbar nur in der wahren objectiven Lehre von Gott das Maß und die Norm gegeben, wornach beide zu messen sind. Und da der Fortschritt wahrer Frömmigkeit auch dadurch wesentlich bedingt ist, daß Gott weder bloß als unveränderlich vorgestellt werde, noch sinnliche Verunreinigungen des Gottesbewußtseins anthropomorphistischer oder anthropopathischer Art ohne Correctiv bleiben, so liegt es offenbar im Interesse der Religion gar nicht minder als in dem der Wissenschaft das Princip zu finden, nach welchem die Ausscheidung des Falschen, Gottes Unwürdigen vor sich zu gehen hat. Das religiöse Interesse fordert (zweiter Artikel S. 251 ff.) sowohl die Festhaltung der Unveränderlichkeit als der Lebendigkeit Gottes. Daß auch die

Wissenschaft zu der Einigung dieser beiden Seiten hinweist und treibt, das zeigt die ganze neuere Geschichte. In dem bloßen Akosmismus wie dem Atheismus hört die Wissenschaft auf. Sie bedarf daher, statt Eins von beiden, Gott und Welt, durch das Andere negiren zu lassen, die Anerkennung Beider als Unterschiedener aber auf einander Bezogener, eines Gottes, der nicht bloß in seinem Sein von Nichts außer ihm abhängt, sondern auch absolut ist als Geist, und einer durch Gott bedingten Welt. Ganz ähnlich aber will auch die Frömmigkeit mit einem Gott zu thun haben, der erhaben über die Welt doch ihrem Wandel und Wechsel vorstehe und ihn zum guten Ziele leite. Hienach ergeben sich von der Wissenschaft und von der Religion her dieselben Forderungen; man wird bei dem Versuch der Lösung die eine nicht befriedigen können, ohne auch für die andere, was sie wesentlich will, zu leisten, wie man auch nicht die eine wird verletzen können ohne die andere mit zu treffen.

Das Vorurtheil ist freilich vielverbreitet, inadäquate, ja unrichtige Vorstellungen von Gott seien dem Menschen nothwendig und gleichsam eingeboren, indem er nicht anders könne, als Gott, zumal in dem religiösen Verkehr, verendlichen, menschenähnlich denken; wenn er aber Dieses denkend abstreife, so werde nothwendig die Lebendigkeit und der Schmelz von dem Bilde Gottes, das sich die Frömmigkeit macht, abgewischt, und was übrig bleibe, sei in Vergleich mit dem Gott der Religion das caput mortuum eines abgezogenen Begriffs. Allein würde ernstlich an einen wesentlichen Widerspruch zwischen dem wahren Gott und dem Gotte des Frommen, zwischen Erkenntniß und Gemüth geglaubt, so wäre das zerstörend für die Religion nicht nur, sondern auch für die Wissenschaft, deren Thun ein eitles und beschränktes bleiben müßte, wenn sie mit Demjenigen in nothwendigem Widerspruch sich befände, was in der geistigen Organisation des Menschen nicht bloß eine wesentliche, sondern die centrale Stellung einnimmt. Darum gehört zu den sittlichen Grundpflichten die unverrückliche Zuversicht zu der wesentlichen Zusammenstimmung von Gemüth und Erkennen, von Gottes Lebendigkeit und Wahrheit, also das Vertrauen, welches die Dissonanzen als zufällig und überwindlich weil mit der Sünde zusammenhängend betrachtet. Damit ist aber schon gesagt, daß sie zu Demjenigen zu zählen sind, wovon an sich das Christen-

thum schon erlöst hat. Solche Zuversicht ziemt insbesondere jedem Christenmenschen und der christlichen Theologie. Die objective Grundthatsache des Christenthums, die Menschwerdung Gottes, ist die factische Lösung des Problems der Vereinigung von Gottes Unveränderlichkeit und Lebendigkeit. Durch den Gottmenschen ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht bloß bestätigt, sondern auch zur vollen Verwirklichung gebracht, zu dieser aber gehört auch die Erkenntniß Gottes. Wie in Christi Person die Menschheit Gott wahrhaft erkannt hat, so will Christus sein Wissen auch für Andere haben, er verlangt nach Solchen, denen er es kann offenbaren durch seinen Geist Matth. 11, 27. Und da die Christenheit in ihm nicht bloß eine neue höhere Offenbarung Gottes selbst, sondern die abschließende vollendete Gottesoffenbarung weiß — denn alles Uebrige ist fortan nur weitere Offenbarung Christi —, so ziemt ihr auch, ihre Erkenntniß von Christo für die Gotteslehre fruchtbar zu machen und zu erproben, ob nicht in Dem, der des Vaters Herz offenbart, auch das lösende Wort gefunden sei, jenen Zauberkreis des natürlichen Lebens, das sich in Deismus und Pantheismus umtreibt, zu durchbrechen. Die Tiefen Gottes sind unergründlich, und dessen sich immer lebendiger bewußt zu werden, gehört wesentlich mit zur Erkenntniß Gottes; des bleibenden Unterschiedes zwischen Schauen und Glauben darf eine gesunde Theologie nie vergessen wollen. Aber das hindert nicht, daß das Christenthum den Glauben fordert an eine Versöhnung von Gemüth und Erkennen; wie denn der Apostel sie keimweise in allen Christen schon vollzogen und gesetzt weiß, wenn er von den Augen des Gemüthes redet (Ephes. 1, 18), die der Glaube erschließe. Darauf also nur muß es ankommen, Das, was der Glaube schon principiell in sich trägt und was das Auge des gläubigen Gemüthes erkennt, immer reiner auch in wissenschaftlich bestimmter Rede auszusprechen, damit eine immer mehr harmonische, in die Höhen und Tiefen wachsende Gotteslehre auch auf ihre Weise der Sieg über die Welt werde, d. h. die außerchristlichen Gottesbegriffe als geistige Götzenbilder richte und vor dem allein wahren, lebendigen Gott in den Staub lege. Der Geist des Sohnes, den der Glaube empfäht, wird vermögen, auch die Welt der Gedanken und Vorstellungen von allem falsch Anthropomorphistischen zu befreien und darin Hemmungen und Störungen des wahrhaft gottseligen Lebens aufzu-

weisen; nicht minder aber auch Dasjenige, wovon das religiöse Gemüth nicht lassen kann und darf, wie anthropomorphistisch es Manchem laute, in seine ihm gebührenden Ehren einzusetzen und darin ein Stück göttlicher Vernunft erkennen zu lassen, wie schon jener edle Philosoph weit über sein eigenes System hinausgreifend angedeutet hat, wenn er sagt: „Theomorphisirend bildete Gott den Menschen, darum anthropomorphisirt der Mensch Gott.“

* * *

Unveränderlich ist Gott nicht, wie wir gefunden haben, in seinem Verhältniß zu Raum und Zeit, unveränderlich auch nicht in seinem Wissen und Wollen der Welt und seinem Rathschluß. Im Gegentheil, es findet in all diesen Beziehungen auch Wechsel, Aenderung, Sichbestimmenlassen — seinerseits statt, freilich ohne daß dadurch diejenige Unveränderlichkeit in Frage gestellt werden dürfte, auf die es für seinen Begriff im Interesse der Frömmigkeit und der Wissenschaft ankommen muß. In was nun besteht das Wesen, gleichsam die Mitte der Unveränderlichkeit, die wir Gott zuzuschreiben haben und die die Norm, ja der Quell auch der Veränderungen ist, die sich in Gott hinein reflectiren von der Welt her? — Umgekehrt, nicht darin kann Gottes Lebendigkeit bestehen, daß er die Negation, das „Schicksal der Endlichkeit“ über sich nimmt, bloße Potenz ist oder wird und so rastlos sich selbst exactuirt. Denn eine mit solcher Selbstverendlichung erkaufte Lebendigkeit wäre theilweises Schlummern. In was nun besteht der Mittelpunkt und das Wesen der göttlichen Lebendigkeit?

Wir antworten: In Demselben, worin auch der Mittelpunkt seiner Unveränderlichkeit besteht, nämlich nicht in seinem Sein und Leben als solchem, denn diese für sich noch physischen Kategorieen führen uns immerdar nur dem Deismus oder Pantheismus in rastlosem Wechselspiele zu, sondern in seinem ethischen Wesen. Durch dieses ist in Gott selbst die wahre Copula der ewigen Ruhe und Bewegung, der unveränderlichen Sichselbstgleichheit und der intensivsten Lebendigkeit gegeben. An diesem haben wir sowohl die oberste und unverrückliche Norm für das ewig Beharrliche und Stetige als das Princip dafür, was sich von Aenderung in Gottes geistiges Leben hinein reflectiren kann; nicht minder daher

auch überhaupt für das Verhältniß zwischen Gottes übergeschichtlichem und geschichtlichem Leben.

Daß das Ethische das schlechthin Werthvolle sei, dem Nichts könne coordinirt sein, sondern alles Andere subordinirt ist und das Allem seinen Werth und seine Stelle anweist, wollen wir hier so wenig erörtern, als das Andere, daß es von dem vernünftigen Wesen des Menschen als solchem müsse nothwendig gedacht und anerkannt werden.

Aber ist denn auch wirklich Gott ethisch in sich selbst zu denken? und wenn das, wiefern ist in dem ethischen Gottesbegriff zugleich die wahre Unveränderlichkeit und Lebendigkeit Gottes festgestellt?

Es ist jetzt Nichts gewöhnlicher, als ohne Weiteres als Axiom aufzustellen, daß Gott die Liebe sei, was denn auf der Gegenseite damit erwidert zu werden pflegt: es sei das eine populäre, dem Gefühl entstammte, in der That aber der Wissenschaft und des Gottesbegriffs unwürdige Vorstellung. Die Sache wird aber vielmehr so liegen: Die Idee des Ethischen überhaupt hat zwar eine Art ontologischer Nothwendigkeit; sie kann nicht gedacht sein, ohne daß der Geist, der sie denkt, zugleich der innern Wahrheit und absoluten Vortrefflichkeit des Ethischen inne wird. Aber diese Idee des Ethischen ist der näheren wissenschaftlichen Behandlung noch bedürftig wie zugänglich. Das Ethische im Allgemeinen ist zunächst noch etwas sehr Unbestimmtes; weit entfernt, daß es wissenschaftlich zulässig wäre, unmittelbar als Axiom aufzustellen, daß Gott die Liebe sei, gehört eine Vermittelung dazu, um dieses zu erkennen, eine nicht bloß subjective, sondern auch objective, die in Gott selbst, damit er die Liebe sei, ewig Statt haben muß. Mit ihr erst wird auch die wahre Unveränderlichkeit und die Lebendigkeit Gottes in ihrer Einheit erkannt sein. Sehr voreilig muß es so erscheinen, von der Liebe in Gott als einer einfachen fertigen Größe auszugehn, als könnte sie ohne Vermittelung zu Stande kommen, dann, um doch Etwas von Gottes ethischer Lebendigkeit in sich selbst zu gewinnen, zu einer dreifachen Selbstwiederholung dieser fertigen Liebe fortzuschreiten und aus der Liebe, nicht damit sie ewig werde und sei, sondern damit sie sich bethätige, eine Dreiheit von göttlichen Ichen abzuleiten.

Schon Plato hat die nach ihm oft wiederholte Frage aufgeworfen, deren Beantwortung uns tiefer in unsere Aufgabe hineinführen wird:

„ob das Gute gut sei, weil Gott es will oder ob Gott es will, weil es gut ist". Für die erste Alternative entscheidet sich bekanntlich Duns Scotus; die zweite liegt im Sinne des Thomas von Aq. Die erstere Antwort meint nicht bloß, das Gute, das uns dafür zu gelten hat, ist durch Gottes Offenbarungswillen uns kund, womit man ja nur einverstanden sein könnte, sondern die Meinung ist dabei: die Ursache davon, daß das Gute gut sei, liege nicht in seinem innern Wesen und Begriff, so daß es ebenso für Gott wie für die Menschen, die durch Gott desselben inne werden, als das Gute gelten müßte, sondern es sei einzig Gottes beneplacitum oder Machtvollkommenheit, sein oberstes dominium, wodurch das Gute den Charakter des Guten an sich trage. Gottes Allmacht wäre die Quelle des Ethischen, aber so, daß auch das Gegentheil für gut zu gelten hätte, wenn Gott es durch den Stempel seiner Macht zu dieser Würde hätte erheben wollen, wie er gekonnt hätte ohne Selbstwiderspruch. Da wäre in keiner Weise Gott in sich selbst ethisch oder durch das Ethische bestimmt, sondern im vermeintlichen Interesse der ungebundenen Machtvollkommenheit Gottes würde alles Gewicht auf Gottes freien Willen gelegt; das Ethische gehörte hier nicht zu den Urmächten, was doch schon zum Theil die Hellenen erkannten, sondern zu dem Geschaffenen: es fiele außerhalb des göttlichen Wesens.[1] Die absolute Vollkommenheit läge so in der Allmacht, und das Ethische, das der Welt gilt, hätte seinen Ursprung nur in der physischen Kategorie der Macht. Es liegt uns hier außer dem Wege, die Tragweite dieser Meinung zu verfolgen und ihren engen Zusammenhang mit dem gesetzlichen Standpunkt einer bloß äußeren Autorität darzulegen, indem da eine Einsicht in die innere Güte des Guten, überhaupt die evangelische Freiheit unmöglich wäre: denn das, was als Gutes zu gelten hat, hätte da ganz und gar keine innere Güte, sondern nur eine formelle der Allmacht zu dankende Autorität, die, wenn es dem göttlichen liberum arbitrium so gefallen hätte, ebenso dem Gegentheil zukommen könnte. Wer erkennt aber nicht, wie diese scheinbare Erhabenheit Gottes über das Ethische durch seine Machtvollkommenheit in das Gegentheil umschlägt? wie Gott hier, um über die Welt in das schlechthin Unvergleichliche er-

---

[1] Wie viel besser die F. C. 592, 3. 713, 17.

hoben zu werden, zu einem bloß physischen Machtwesen erniedrigt, das Ethische selbst aber theils nur für den Menschen ist (als Gehorsam), theils nach seinem innern und absoluten Werthe skeptisch behandelt wird? Ein Alles entscheidender Wille, der doch schlechthin unbestimmt, indeterministisch ist, kann nur *Willkür* heißen; wie diese sich entscheide, das ist so absoluter Zufall. Es ist so in letzter Beziehung reiner Zufall, was das Gute sei und was sein Gegentheil: Gott verhielte sich im Innersten indifferent gegen das Gute wie gegen das Böse. In seiner Machtvollkommenheit als dem dunkeln Schoße liege Beides als gleich möglich beisammen: nur daß, nachdem Gott sich entschieden, Dasjenige für gut zu gelten hätte, was böse wäre, wenn Gott sich für das Gegentheil entschieden hätte. Denn des Guten Kern ist da nur die Geltung der göttlichen Machtvollkommenheit.

Sollen wir nun aber umgekehrt sagen: *Gott will das Gute, weil es das Gute ist*? Die innere Güte und Nothwendigkeit des Guten, d. h. daß nicht die Willkür es erst zum Guten macht, sondern daß es durch sich selbst feststeht, wäre damit gesichert. Gott wäre da nicht mehr bloß indifferente Macht und das Gute wäre absolut in sich selbst erkannt. — Aber wenn gesagt wird: Gott wolle es, weil es das Gute sei, so schiene es doch unabhängig von Gott schon seine Güte zu haben, Gott aber Gott zu sein auch ohne das Gute in sich zu schließen und durch Beides erhielte das Gute doch wieder seine ursprüngliche Stellung außerhalb Gottes. Ja wenn mit dem Zweiten Ernst gemacht würde, also Gott Gott wäre auch ohne das Gute zu wollen, so fielen wir doch wieder auf den Standpunkt des Scotus zurück. Das Gute wäre nichts Wesentliches für den Gottesbegriff selbst, vielmehr bliebe es, weil außer Gott stehend oder über ihm, etwas für ihn Accidentelles, von räthselhafter Herkunft, über die dann Scotus eine Auskunft zu geben suchte, die wir freilich genügend nicht nennen könnten.

So bleibt also offenbar Nichts übrig, als das Gute ursprünglich *in Gott* selbst zu setzen, ihm weder die Stellung eines bloßen Gesetzes *über* Gott zu geben, noch es nur durch die göttliche *Macht* für die Welt sanctionirt sein zu lassen, sondern ihm seine Stelle mitten in dem Gottesbegriff selbst anzuweisen, das Gute als constitutiv für denselben zu denken. Das Ethische ist als Urmacht in Gott selbst zu setzen, ohne die

Gott selbst nicht Gott wäre; Gott ist als ethisch in sich, als das Urethische zu bestimmen.

Das folgt auch schon einfach aus dem Begriff des Ethischen als des unbedingt und in sich selbst Werthvollen, als welches es (s. o. S. 341) gedacht sein muß, wenn es wirklich gedacht ist. Denn daß das unbedingt Werthvolle nicht außerhalb des göttlichen Seins seine ursprüngliche Stelle haben kann, leuchtet durch sich ein.

Aber wie ist nun das Ethische in Gott, und wie ist Gott ethisch zu denken? Weil er es will, oder aber weil es seine Natur ist? Hier kehrt der obige Gegensatz in neuer Form wieder: ist Gott gut, weil er das Gute will, oder will er das Gute weil er gut schon nach seiner Natur ist?

Soviel muß zum Voraus feststehen: das Ethische als das unbedingt Höchste und Werthvolle macht auf Realität in Gott, macht also auf das Sein Gottes Anspruch und will das Allbestimmende in ihm sein. Das Gute kann die Existenz, die ihm in Gott zukommt, nicht bloß in dem göttlichen Verstande haben, der es als das in sich Wahre denkt. Denn zwar die mathematischen Sätze haben ihre Wahrheit so rein in sich selber, daß es für sie völlig gleichgültig ist, ob auch in der Wirklichkeit z. B. der Kreis, von dem sie reden, existirt. Aber das Ethische, obwohl gleichfalls wahr in sich selber, ist gegen seine Realität nicht gleichgültig, sondern ihm ist wesentlich, real werden, sein zu wollen. Darauf ist es unbedingt gerichtet. Also muß es auch in dem göttlichen Sein unbedingt die Realität haben, die es sucht; von einem feindlichen Widerstande dagegen, wie er in der creatürlichen Welt sich findet, kann in der absoluten Sphäre die Rede nicht sein. Da das Ethische, wie gezeigt, zum Wesen Gottes selbst gehört, so wäre Gott entzweit mit sich selbst, wenn er mit dem Ethischen entzweit wäre, wenn Etwas in ihm dem Guten Widerstand entgegensetzte. Hienach scheint Gott gut genannt werden zu müssen, einfach weil seine Natur ist gut zu sein und weil diese seine Natur unmittelbar ihn bestimmt.

Allein hiegegen erhebt sich mit Recht wieder ein Bedenken. Das Ethische hat es ebenso wesentlich an sich, nicht bloß unmittelbares Sein zu sein, sondern stets erst durch Willenssetzung zu werden und zu sein: erst als Gewolltes zu dem Dasein zu kommen, das es sucht.

Hienach kann doch nicht bloß von einer unmittelbaren absoluten Realität des Ethischen in Gott die Rede sein, sondern nur von einer ewigen Selbstverwirklichung Gottes als des Guten durch seinen Willen. Anerschaffene Tugend im strengen Sinn des Wortes ist undenkbar bei dem Menschen; aber auch die göttliche Güte kann nicht die Sache der bloßen guten Natur sein. Denn schlössen wir den Gedanken aus, daß Gott durch seinen Willen wirkliches ethisches Wesen ist, so wären wir über den physischen Standpunkt wieder nicht hinaus. Da hätten wir ein regungslos unveränderliches Sein; Gott wäre die substanzielle unfreie Nothwendigkeit des Ethischen, sein Sein wäre wie fatalistisch von dem Guten bestimmt ohne Freiheit und Willensthat: das wäre aber nicht der Gott der Liebe, das Urbild, dessen Ebenbilder wir werden sollen.

Und dennoch behält auch die erste Betrachtungsweise noch ihren Anspruch gegenüber von dieser zweiten. Denn andererseits stellen wir das Ethische in Gott rein auf den Willen, lassen wir dem Willen in keiner Weise das Ethische vorausgesetzt, vielmehr es nur durch denselben gesetzt sein, so fallen wir wieder in den Irrthum von Scotus, also nur in anderer Weise wieder auf den physischen Standpunkt zurück. Denn ein Wille, eine Freiheit, denen das Ethische in keiner Weise bestimmend vorangeht, ist wieder selbst etwas bloß Physisches, bloßer Machtwille, und wir hätten so in Gott wieder nur den Naturcharakter der Willkür, wie im ersten Fall den der bloßen Naturnothwendigkeit. Ein absoluter göttlicher Machtwille, der keine wesentliche Beziehung zu dem Ethischen in sich selbst hat, sondern nur durch sein absolut freies Belieben sich ethisch bestimmen wollte, könnte auch nie ethischen Charakter erhalten, weil er das Gute selbst nur aus Willkür wollen könnte.

So berechtigt es daher ist, Gott nicht bloß als eine ethische Natur oder Substanz zu denken, so dürfen wir doch auch nicht auf das Wollen des Ethischen ein solches Gewicht legen, daß erst dadurch das Ethische überhaupt zu einem Sein käme. Gott nur als ethisches Sein oder als ethische Substanz und Gott nur als actuellen ethischen Willen zu denken, führt auf dasselbe Resultat; wir bleiben beidemal im Kreise des Physischen stehen, statt die ethische Stufe selbst zu erreichen. Mithin ist gleich nothwendig, Beides auszusagen, das Gute wird stets oder ewig wirklich durch den actuellen göttlichen Willen, aber auch: das Ethische kann nicht

bloß in diesem Willen, d. h. durch ihn seine Realität in Gott haben, es muß ihm auch eine ewige Realität in dem Sein und Wesen Gottes zukommen.

Aber wie wird sich dieses scheinbar direct Entgegengesetzte zusammenreimen? Wir können mit dem Gefundenen noch nicht abschließen; denn zwar Das haben wir erreicht: die Gottheit ist als absolute Realität des Ethischen zu denken, aber die Frage nach dem Wie? hat uns nur die Einsicht eingetragen: eine bloße ethische Natur wäre eine Contradictio in adjecto, nicht minder aber wäre es ein Widerspruch gegen des Ethischen Wesen und Begriff, wenn Alles bloß auf den Willen gestellt werden sollte, und Das trieb uns zu dem Postulate: das Ethische wird stets oder ewig wirklich durch den actuellen göttlichen Willen, nicht minder aber muß ihm auch eine Realität in dem Sein und Wesen Gottes zukommen. Das vereinigt sich nun aber nur so, wenn wir sagen: Gott ist die schlechthinige Realität des Ethischen nur dadurch, daß das Eine Ethische in ihm eine mehrfache und doch innig zusammengehörige Daseinsweise hat.

Gott ist erstens zu denken als das ethisch nothwendige Sein oder als das Heilige; zweitens als das Ethischfreie, durch Beides hindurch verwirklicht sich Gott ewig als die selbstbewußte, heilige und freie Liebe.

Die Nothwendigkeit dieser Diremtion oder ewigen Selbstunterscheidung Gottes in das ethisch Nothwendige und in dessen Gegensatz, das Freie, damit Gott sich absolute ethische Wirklichkeit gebe, die absolute ethische Persönlichkeit sei, ist hinreichend in dem Bisherigen begründet.

Das Ethische unter dem Charakter der Nothwendigkeit kann nicht außer Gott fallen, sondern fällt in den göttlichen Umkreis selbst, da es kein Gesetz des Guten über Gott geben kann, Gott ist selbst das Gesetz; es kann auch dieses ethisch Nothwendige in Gott nicht bloß die Stellung eines Sollens haben, eines Gesetzes, dem das Sein abgeht, eines nothwendigen Gedankens ohne Träger desselben, sondern das Ethische unter dem Charakter des Nothwendigen ist eine nothwendige Seinsweise Gottes, und zwar die primäre. Mit dem göttlichen Willen als freiem können wir nicht beginnen,[1] wenn Gott soll ethisch gedacht werden. Denn hätten

[1] Wie die Revue chrétienne in mehreren Artikeln versucht hat, auch das Werk von Sécrétan De La Liberté etc.

wir nur das Freie ohne irgend welche Bedingtheit und Bestimmtheit durch das ethisch Nothwendige, so käme es nie und nimmer zu einem in sich Guten, wahrhaft Nothwendigen und dem Wollen desselben, wir blieben ewig in der Willkür stehen, weil aus der Willkür nur Willkürliches stammen kann, während das Wollen nur dadurch gutes sein kann, daß es das Gute will, weil es das Gute ist und nicht sein Gegentheil, das in sich ethisch Nothwendige und schlechthin Werthvolle in seinem Werthe aber von Willkür nicht abhängt. So ist also mit dem ethisch Nothwendigen (aber als einer Seinsweise Gottes) zu beginnen unerläßlich; dieses muß in Gott selbst fallen und Gott selbst seyn. Es ist also das Ethische in Gott einmal vorhanden in der Gestalt des Nichtnichtseynkönnenden, als die heilige und nothwendige Macht, die auf sich nicht verzichten kann noch will, sondern die muß sein und gelten wollen als die heilige Nothwendigkeit des Guten. Diese erste Seinsweise des ethischen Gottes nennen wir nach Analogie des kirchlichen Herkommens und des N. Ts. Vater. So ist in der Schrift der Vater auch für die Welt der Offenbarung gedacht. In ihm ist alles ethisch Nothwendige begründet; das Gesetz im Gewissen und auf Sinai weist auf ihn zurück und selbst der Sohn sieht in ihm sein ethisches δεῖ.

Aber dieses ethisch nothwendige Sein ist nicht ein der Freiheit feindliches Fatum, noch ist es für sich die Beschreibung Gottes überhaupt. Vielmehr, es ist ethische Nothwendigkeit, welche fordert, daß das Gute actuell sei; es tendirt daher ebenso ewig durch sich selbst zu der Freiheit, als der adäquaten Form der Verwirklichung des Ethischen. Gott will nicht bloß ein ethisches Sein sein, das er in keiner Weise setzte, das nur als Naturnothwendigkeit gleichsam fatalistisch wirkte; vielmehr das ethisch Nothwendige, das er ist, hat nothwendig an sich, das Freie zu wollen, durch welches das nothwendige um sein selbst willen Gute allein die Daseinsweise finden kann, die es sucht. Das ethisch Nothwendige ist Liebhaber der Freiheit, denn für das Freie will das Gute sein und durch dasselbe, das ist seine Lust und Ehre. Der Naturalismus, der den actualen Willen Gottes nur einfach und unmittelbar determinirt setzte durch eine nicht von Gott gesetzte Natur, wäre des Ethischen Tod, was man recht deutlich sich vergegenwärtigt, wenn man sagen wollte: Gott müsse nach Naturnothwendigkeit Liebe sein

und lieben. So gewiß es also ohne die Voraussetzung des ethisch Nothwendigen in Gott gar nicht zum Ethischen käme: so gewiß will Gott als ethischer sich selbst nicht bloß ein Gegebener sein, nämlich das in sich selbst nothwendige Gute, er will vielmehr auch der seine Liebe ewig lebendig Setzende sein und deßhalb will er ebenso ewig als er das ethisch nothwendige Sein ist, auch das Princip des ethisch Freien in sich selber als des Werkzeuges für seine ewige Selbstverwirklichung zur absoluten ethischen Persönlichkeit. Denn ohne Freiheit ist keine Liebe.[1] Diese zweite Daseinsweise des Ethischen in Form der Freiheit weisen wir nach dem N. T. und kirchlicher Analogie Gott dem Sohne zu, wie denn der Sohn das göttliche Princip des Reiches der Freiheit und der Geschichte ist, das Princip der Bewegung auf Grund einer gegebenen Basis. Denn das ethisch Nothwendige ist in der Welt wie in Gott die bedingende Voraussetzung alles Freien. Der menschgewordene Sohn nennt sich den Freimachenden Joh. 8, 32 und den Sohn des Hauses im Unterschied von den Nichtfreien.[2]

Ist erwiesen, daß das Ethische in Gott die genannte doppelte Seinsweise haben muß, so bleibt noch übrig zu betrachten, wie sich diese Gegensätze einigen, ohne zu erlöschen?

Dem Ethischen in Gott genügt sein primäres Sein als ethisch Nothwendiges nicht; es sucht, weil es von der Natur als Ethisches wesentlich unterschieden ist, eine zweite vermittelte Existenzform. Es will für das Freie sein und durch dasselbe freigewollt, es sucht gerade in seinem scheinbaren Gegensatz seine adäquate Form, die Ausprägung seines Wesens (Hebr. 1, 3). Das Freie für sich und als solches ist aber

[1] Wollte man Gott als das gute Sein denken, dieses gute Sein aber als die Macht, die seinen Willen selbstlos bestimmte, so führte das zu der Leugnung, daß in Gott auch freie Setzung des Guten, Wollen desselben aus Liebe zum Guten als solchem sei. Noch weniger könnte da in der Welt freie ethische Persönlichkeit sein Ein Gott, in welchem die freie Liebe nicht wäre, könnte sie auch nicht offenbaren und pflanzen. Dagegen durch den gleich ewigen und wesentlichen Factor des Freien erreicht Gott es ewig, daß auch sein absolutes, nothwendiges heiliges Sein nicht bloß eine Natura, sondern auch innerhalb seiner selbst und durch ihn selbst ein ewig Gesetztes, Gewolltes ist. Und das ist seine ethische Aseität, die zu der ontologischen und logischen hinzukommen muß.

[2] Es bedarf wohl keiner Erinnerung, daß in diesem Contexte es auf eine vollständige Behandlung der Trinitätslehre nicht abgesehen ist.

nichts weiter als die reale Möglichkeit für die ewige Selbsthervorbringung des Ethischen zur Wirklichkeit. Das Freie kann nicht dazu da sein, nach physischer Nothwendigkeit das Gute zu seinem Inhalt zu haben, sondern dazu ist es da, durch seinen bewußten Willen dieses zu vermitteln; es ist nicht physisch genöthigtes, sondern producirendes, geistig wollendes Verwirklichungsprincip des Guten. Das Freie in Gott kann zwar nicht unethische Willkür sein, aber ebenso wenig wäre das ewige Resultat, worauf es ankommt, damit gesichert, wenn wir jenes Freie einfach durch das Wissen von dem ethisch Nothwendigen bestimmt dächten. Wäre das Gute und Nothwendige dem Freien ein bloß Gegebenes, nicht auch ein von ihm wieder Freigesetztes, oder wüßte und wollte das Freie in dem Nothwendigen nicht vielmehr auch sein eigenes wahres Wesen, sich selbst, so bliebe das Gute dem Freien doch nur ein Anderes, Fremdes, dem sich dieses freiwillig unterordnete. Erst wenn in dem unverrücklichen Objectiven das Freie sich selbst gefunden hat, wie denn auf dem Grunde oder in der Tiefe des ethisch Nothwendigen (s. o. S. 347) auch das Freie als Gewolltes liegt, ist die absolute Verwirklichung des ethisch Nothwendigen in der Lust und Liebe des Freien erreicht. Das vollzieht sich durch den Geist Gottes, der in den Tiefen der Gottheit waltend das Einheitsband zwischen dem ethisch Nothwendigen und Freien ist, in dem Einen nur die andere Seite des Andern zeigt und diese Gegensätze zur ewigen absoluten Wirklichkeit der ethischen göttlichen Persönlichkeit vermittelt. Das Ausgeführte kann genügen für Das, was hier sollte bewiesen werden, daß das Ethische weit entfernt uns nur bei einem Entweder — Oder der Unveränderlichkeit und der Lebendigkeit stehen zu lassen, die innere Art an sich selber hat, Beides für sich in Anspruch nehmen, Beides sein zu wollen und zu müssen, um dem eigenen Begriffe, der in Gott absolut und ewig real sein muß, zu entsprechen. Gibt man dieses zu, und ebenso die nicht minder nothwendig und ewig zu setzende Einigung dieser beiden nothwendig zu denkenden Seinsweisen des Ethischen in Gott: so ist ein fester Punkt gewonnen über der Sphäre, in welcher der Pantheismus und Deismus in ewigem Streite mit einander liegen müssen, so ist der Pantheismus sowohl mit seiner ziellosen Lebendigkeit als der Deismus mit der starren Leblosigkeit seines Gottesbegriffs dadurch definitiv über=

schritten, daß in dem wahrhaft ethischen Gottesbegriff auch das Wahre, was Beiden vorschwebt, die Lebendigkeit und die Unveränderlichkeit zur Einigung gelangt.

In der vorreformatorischen Periode sehen wir ein Schwanken, bald ein Uebergewicht des ethisch Nothwendigen, was zur Gesetzlichkeit führt, bald ein Uebergewicht des Freien für sich, nicht bloß in Form der Sinnlichkeit, sondern auch der opera supererogatoria, nicht nur in der Lehrform, die ein Untergesetzliches, sondern auch in der, die ein Uebergesetzliches statuirt. Der Nomismus sowohl als der Antinomismus kommt zu seinem höchsten, d. h. theologischen Ausdruck in jenen beiden Thesen, einerseits des Thomas, andererseits des D. Scotus. Die Reformation hat zwar anthropologisch oder soteriologisch die Einigung des Nothwendigen und des Freien errungen, in dem Glaubensprincip, in welchem Willkür und Gesetzlichkeit, Heidnisches und Jüdisches ausgeschlossen sind. Aber es kommt noch darauf an, die hergebrachte Gotteslehre, welche den Deismus und Pantheismus noch nicht definitiv zu überwinden vermochte, ethisch dahin fortzubilden, daß in Gott die urbildliche ewige Einigung des Nothwendigen und des Freien erkannt werde, ebendamit aber auch die im Glauben gegebene abbildliche Einigung Beider ihre absolute Begründung erhalte. Die beiden Sätze jener alten Streitfrage *scheinen* nur sich zu widersprechen, sie vereinigen sich in dem wahrhaft ethischen Gottesbegriffe; denn wenn auf die wesentlichen Momente geblickt wird, durch die er sich ewig constituirt, so vertritt jeder derselben eine wesentliche Seite der Wahrheit. Wenn Gott sich als guter nur ewig gegeben wäre, und nicht ewig sich selbst als ethischen wollte und setzte, so wäre er nicht die ewig lebendige Güte und Freiheit, sondern nur eine gute Natur; und ebenso wäre es nur Scheinerhabenheit, wenn Gott nur über dem ethisch Nothwendigen, gleichsam exlex, das Ethische für ihn nur ein Ausfluß seines Machtwillens, nicht auch heilige Nothwendigkeit in ihm wäre. Die absolute Einigung des ethisch Nothwendigen und des ethisch Freien, in der Beide einander bestätigen, ist aber die *Liebe*, und so ist das Urgute dadurch erst, daß in ihm das Ethische eine dreifache und doch unauflöslich zusammengehörige Daseinsweise hat, die *Liebe*.[1]

[1] Andererseits ist nicht zulässig, zu leugnen, daß Freiheit in Gott sei, weil in

Die Analyse des Ethischen in seiner Vollkommenheit zeigt uns daher, daß Gott in sich sowohl als unveränderlich zu denken ist, nämlich in ethischer Beziehung, wie als lebendig und frei, läßt aber auch dieses Beides nicht nur neben einander stehen, sondern die ethische Unveränderlichkeit, die in Gott ist, fordert auch für sich selbst die ebenso ewige Lebendigkeit; das ethisch Nothwendige weist durch sich selbst auf die Freiheit als sein Verwirklichungsmittel hin. Nicht minder die Lebendigkeit Gottes, deren Princip in seiner Freiheit liegt, ist mit dem ethisch Nothwendigen durch sich selbst verbunden, durch sein inneres Wesen; das Freie ist für das ethisch Nothwendige. Wir müssen daher sagen, es ist in Gott keine starre, sondern eine lebendige Unveränderlichkeit; aber ebenso wenig ist in ihm eine unruhige oder unstete Lebendigkeit, durch die er von sich abfallen könnte, sondern auch Gottes Lebendigkeit hat ewig die ethische Unveränderlichkeit in sich selbst aufgenommen.

Betrachten wir Dieses noch etwas genauer, um uns zu überzeugen, daß der ethische Gottesbegriff 1) für diejenige Unveränderlichkeit Gottes, auf welche es allein ankommt, einzustehen vermag, 2) nicht minder ebenso für die Lebendigkeit Gottes.

1) Gott ist die Liebe 1. Joh. 4, 8. Das Ethische in Gott ist Gott in der Gottheit. Alle sogenannten Beweise für das Dasein Gottes sind richtig gefaßt nur Vorspiele des ontologischen, der aber zu seiner Wahrheit erst durch das Ethische gelangt, das nicht bloß physische oder kosmologische oder logische Nothwendigkeit hat, sondern das deßhalb gedacht werden muß und wenn gedacht als seiend gedacht ist, weil es das absolut Werthvolle in sich selbst ist, das allein seinen Grund und Zweck in sich selber hat, allein absoluter Selbstzweck ist. Erst in dem ethischen Gottesbegriff erreicht daher auch die Aseität ihren wahren Sinn und ihre absolute Begründung. Gott will und setzt sich selbst ewig, weil er als die Liebe das im höchsten Sinne Nothwendige, das Ethische ewig so

ihm nicht ein Widerspruch wider das ethisch Nothwendige zu denken sei. Die Möglichkeit dieses Widerspruchs gehört nicht zum Begriff der vollkommenen Freiheit; auch die vollendeten endlichen Geister werden in der Unmöglichkeit dieses Widerspruches stehen, deßhalb aber doch nicht bloß in gesetzlicher oder physischer und fatalistischer Nothwendigkeit des Guten, sondern in dem Leben der freien Liebe, die nimmer von sich selbst abfällt, aber ewig sich selbst neu setzt.

ganz in seinen Willen aufnimmt, daß seine Freiheit sich mit demselben gänzlich identificirt. Und Alles, was sonst in Gott ist oder gedacht mag werden, ist für diese seine Liebe da, ist für sie und wie sie es fordert, von Gott gewollt, so daß nicht bloß, um mit Plato zu reden, Alles außer Gott die Bürgschaft des Bestandes und der Harmonie in Gottes Güte hat, sondern die Liebe Gottes die oberste, absolute Bürgschaft auch für Alles enthält, was als göttliche Eigenschaft bezeichnet werden darf. Die sogenannten physischen Eigenschaften Gottes sind nicht für sich selber da, als hätten sie die absolute Nothwendigkeit des Seins und der Actualität in sich selber, sondern es ist in Gott Untergeordnetes und Uebergeordnetes, sie dienen dem ethischen Wesen Gottes, das über sie die Macht ist. Aehnlich sind auch die sog. logischen Eigenschaften nicht um ihrer selbst willen oder für sich da, sondern sie sind da für die absolute Liebe Gottes und ihre ewige Selbsthervorbringung. Mit Einem Wort: es sind in letzter Beziehung alle göttlichen Kräfte und Eigenschaften nicht für sich da, als wären sie für sich absolut werthvoll und nothwendig, sondern für die absolute Liebe.

So läßt der ethische Gottesbegriff Raum für die Lebendigkeit und Bewegung in Gott, ja er gestattet wohl, daß auch Wandel und Aenderung sich in Gott hinein reflectire (was freilich immer wieder erst ethisch motivirt sein muß), wenn nur Eines bewahrt bleibt, die ethische Sichselbstgleichheit und Unveränderlichkeit Gottes. Diese muß unverletzt bleiben; sie muß auch nach dem Obigen ewige Actualität in Gott sein, kann in Gott selbst nicht irgendwann bloße oder auch nur theilweise Potenzialität sein; die innere persönliche Wirklichkeit des Ethischen, die Gott selbst ist, kann kein intermittirendes, sondern nur ein stetiges, sich selbst gleiches Dasein haben. Gott kann in sich nie bloße Potenz der Liebe sein, noch es werden, oder sich dazu herabsetzen. Weder Gottes Physis noch sein logisches Wesen kann solche Selbstdepotenzirung in ihn hineintragen. So müßte es durch seine Liebe selbst geschehen. Aber wie sollte die absolute Wirklichkeit der Liebe Gottes, die den absoluten Begriff Gottes ausmacht und das schlechthin höchste Gut aussagt, in sich selbst dazu kommen, sich gegen sich zu kehren? Wie soll die wirkliche Liebe sich dazu bestimmen können, aus Liebe die Liebe, das schlechthin Höchste aufzugeben? Wie soll sie aus ihrer absoluten Wirklichkeit in

einer Art von ἔκστασις aus sich herausfallen können, um der Liebe zu dienen? Das wäre der barste Widerspruch, in den sich die Liebe mit sich selbst verwickelte. Denn das hieße einerseits: die Liebe, die nur als wirkliche zu denken ist, sei das unbedingt werthvolle Gut, derjenige Zweck, der sensu eminenti Selbstzweck ist, und ohne den alles Andere wankend würde, andererseits aber, es sei denkbar, daß sie sich nicht als höchsten Zweck ansehe, sondern sich wenigstens momentan aufgebe, um Mittel zu werden und der Liebe zu dienen. „Wenn ich aber wieder niederreiße, was ich gebaut habe, so verurtheile ich mich selbst." Vielmehr jedes Aufgeben der absoluten, in sich actualen Liebe, mag man es auch unter den Gesichtspunkt einer überschwänglichen Liebe zu stellen suchen, ist unethisch. Eine das Lieben aus Liebe, auch nur für einen Moment aufgebende Liebe wäre keine; sie hat ihre Stelle nur in den Systemen des Pantheismus. Dieser kennt eine potenzielle Liebe, einen Schlaf der Liebe, einen Selbstverlust der Liebe, weil er keine wahre Liebe kennt. Statt dessen ist der Gott des Alten und des Neuen Testamentes nicht ohne ewige Selbstbehauptung seines ethischen Wesens, nicht ohne Gerechtigkeit, die das absolut Werthvolle als solches behandelt und behütet. Selbstbehauptung oder Selbstliebe ist nicht Egoismus, sondern sie muß auch der Selbsthingabe oder Selbstmittheilung immanent sein und bleiben, und dieses Negative ist für den ethischen Charakter der Letztern entscheidend. Diese gerechte Selbstbehauptung in ihrer unbedingten Nothwendigkeit gehört zur Ehre Gottes, daher die Religion, welche zum Mittelpunkt die Idee der Gerechtigkeit hat, in so ganz besonderem Maße die Ehre Jehova's betont. Der flammende Eifer Jehova's für seine Heiligkeit und Ehre, dem all seine Macht und Stärke zu Diensten steht (Exod. 20, 5), ist nicht egoistisch, weil nicht particularer Art. Indem Johova sich selbst kraft seiner ethischen Aseität behauptet, auch in Gericht und Strafe, und seine Ehre eifersüchtig liebt, thut er damit dem Heiligen, dem Guten überhaupt die Ehre an, die ihm gebührt, denn das Heilige, das ethisch Nothwendige, das ist Er ursprünglich selbst. Damit ist nicht gesagt, daß es nur in ihm sein könne; im Gegentheil nach seiner universalen Art will das Heilige und Gute sein und gelten, wo irgend dafür eine Stätte ist. Aber Gottes Wille und Freiheit hat ewig das Gute und Heilige mit dessen univer=

saler Tendenz so absolut ergriffen und sich damit so identificirt, daß seine Selbstliebe und Selbstbehauptung zugleich nichts Anderes ist als die Selbstbehauptung der Majestät des Heiligen und Guten überhaupt.

Die absolute, göttliche Liebe ist hienach vor Allem auf sich selbst gerichtet; sie ist in sich reflectirt, selbst bewußt, sich selbst habend und wollend. Dem Geben geht voran das Haben; dem ethischen Geben oder der liebenden Mittheilung das Sichselbsthaben. Nur das Persönliche, Selbstbewußte kann lieben;[1] wie allerdings vollkommene Liebe nur da ist, wo in dem Sichwollen das Gute gewollt ist. Die göttliche Persönlichkeit an sich ist in keiner Weise eine Verendlichung Gottes, sondern sie ist nur das sich selbst wollende und behauptende göttliche Liebesleben selbst, die adäquate Form des Universalen, in sich Guten, seine Ausprägung im Willen und Bewußtsein.

2) Aber ebendaher schließt auch diese unverrückliche Selbstbehauptung oder Gerechtigkeit, die wahre, d. h. ethische Unveränderlichkeit Gottes die Richtung auf die Selbstmittheilung (die man häufig mit der Liebe überhaupt identificirt) und ebendamit die Lebendigkeit nicht aus, sondern ein. Daß er in sich als ethischer absolut geistiger Lebendigkeit, weder bloßes Gesetz noch bloße ethische Substanz oder Natur ist, haben wir gesehen. Aber dasselbe läßt sich auch erkennen in seinem Verhältniß zur Idee der Welt. Durch das absolute, ethische Sichselbsthaben ist zwar Gott ewig unterschieden von Allem was nicht Er ist; die Gerechtigkeit Gottes ist der Scheidepunkt gegen den Pantheismus. Aber sein Sichselbsthaben und -Wollen erstreckt sich auch auf ihn als die mittheilenwollende Liebe. Da seine Selbstliebe das Heilige und Gute als solches oder überhaupt, nicht aber gleichsam nur als sein Gutes, als ein particulares Eigenthum umfaßt, so ist in Gott Nichts von einer gegen ein Sein und Leben oder gegen eine Größe außer ihm exclusiven Eifersucht (φθόνος), wie die heidnische Welt ihn denkt, die Gottes Selbstgenugsamkeit und Sicherheit seiner selbst nicht kennt oder glaubt. Die göttliche Eifersucht ist eine heilige und keine neidische; sie gilt dem uni-

[1] Daher die Suspendirung des Selbstbewußtseins mit der Sistirung der Liebe selbst identisch wäre, womit eine Kenosis, kraft deren der Logos sein Selbstbewußtsein auch nur momentan aufgäbe, sei es für den Zweck der Schöpfung oder der Menschwerdung, als eine ethische Unmöglichkeit erwiesen ist.

not Plato nor Aristotle

versalen Guten oder Heiligen, das Gott ist, sie gilt der göttlichen Persönlichkeit nur weil diese die absolute Form der Wirklichkeit dieses Guten ist. Für dieses universale Gute, das heilige Liebesleben will auch die göttliche Persönlichkeit sein: will also auch in ihrer Selbstliebe, kraft deren sie nie und nimmer sich selbst verlieren kann, zugleich dessen allgemeine Geltung und Ehre, ebendamit aber das Antheilgeben an sich selbst und ihrer Seligkeit. Die Liebe des persönlichen Gottes will gerade auf Grund der Selbstliebe oder Selbstbehauptung Gottes auch Objecte für ihre Selbstmittheilung, eine Welt von persönlichen Wesen. Das ist in Gottes Selbstliebe eingeschlossen, weil innerhalb der göttlichen Sphäre selbst und für sich die Selbstmittheilung der lauteren Liebe noch nicht im eigentlichen Sinn zur Bethätigung kommen kann. Es wird dabei bleiben: die Liebe als mittheilende findet die eigentliche Stätte ihrer Bethätigung noch nicht in Gott selbst; sondern erst da, wo rein freies ursprüngliches Geben stattfindet, erst da, wo in dem Empfangenden reine Bedürftigkeit ist. Ihre uneigennützige Lauterkeit offenbart sich gerade erst da, wo die Möglichkeit ist, daß sie nicht wieder empfange, was sie gab (Luc. 6, 30—32). Die Selbstmittheilung an das wirklich Andere, die Creatur, ist aber in keiner Weise ein Selbstverlust, ein Sichaufgeben Gottes, sondern das ist die Kraft der Liebe, in dem Andern bei sich und bei sich in dem Andern zu sein.

Versuchen wir noch kurz, die Schriftmäßigkeit der Grundgedanken des Vorgetragenen zu betrachten. Da es aber gewöhnlich concrete Beziehungen sind, in denen die h. Schrift von Gottes Unveränderlichkeit und Lebendigkeit redet, so wird Anderes, besonders aus dem N. T. dem Schlusse vorbehalten.

Schon der alte Bund, wie hoch auch in ihm die Unveränderlichkeit Gottes gestellt wird,[1] stimmt gar nicht mit jenen Lehren der alten Dogmatik zusammen, die in Gott gleichsam nur das unbewegliche schlechthin einfache neoplatonische Ὄν oder den Ἑστώς gewisser alter Religionssysteme sehen: es hebt das A. T. auch die entgegengesetzte Seite hervor, die Lebendigkeit Gottes, die durch geschichtliche Thaten ihn der Welt nahe bringt und den Lauf der Welt als etwas ihn und seine Ehre

[1] Vgl. Art. 2, S. 245 ff.

sehr nahe Angehendes behandelt. Er ist nicht bloß der Unveränderliche im Strome der Zeit, sondern er ist auch der die Weltzeiten Durchschreitende und in ihnen Handelnde.[1] Selbst das Wort Jehova nimmt zu der früher besprochenen Bedeutung auch die lebendige Beziehung auf die Menschen und ihre Geschichte in sich auf; er hat nicht bloß Erhabenheit über Raum und Zeit, sondern auch ein positives Verhältniß zu Beiden.

Schon diese Welt im Allgemeinen, die er in's Dasein gerufen, hat einen Werth in seinen Augen; er hat an dem Geschaffenen, nachdem es ist, etwas sehr „Gutes“ (1 Mos. 1, 31), das er zuvor nicht hatte. Gott verhält sich anders zu der geschaffenen, als der zu schaffenden Welt; auch sein Thun und Verhalten ist ein anderes in der Schöpfung, ein anderes in der Erhaltung (1 Mos. 2, 1—4). Die Erde hat er den Menschenkindern gegeben und der Mittelpunkt ihrer vorchristlichen Geschichte ist die Geschichte Israels. Aber diese Geschichte ist nicht ohne eine Geschichte seiner Thaten, die dahin zielen, daß während unbeschadet einer stets vorhandenen Allgegenwart Gottes zunächst die Erde nur seiner Füße Schemel, im Himmel aber sein Thron und sein Heiligthum ist, in die Erde, d. h. die Menschheit hinein der Himmel und sein Heiligthum gepflanzt werde Jes. 51, 16. Diese göttlichen Thaten im A. T. machen nur gar nicht den Eindruck, als ob Gott seinerseits in jedem Moment nur immer Dasselbe gewollt und gethan hätte, durch die verschiedene Beschaffenheit der Menschen aber dieser Eine ewig gleiche Strahl nur verschiedene Brechungen erführe; sondern so unverkennbar die Einheit des Zieles durch den Zusammenhang göttlicher Thaten sicher hindurchschreitet, so ist doch darin eine Beweglichkeit und gleichsam Elasticität unverkennbar; die göttlichen Heilsthatsachen bedingen sich selbst nach dem jeweiligen Bedürfniß. Die göttliche Consequenz ist nicht die eines Naturmechanismus, eines blinden ewig gleich wirkenden Naturgesetzes, sondern bewegt sich durch scheinbare Inconsequenzen und durch eine Biegsamkeit hindurch (Ps. 18, 27), die der menschlichen Freiheit einen das göttliche Thun bedingenden Einfluß gestattet. Diese Lebendigkeit der Theilnahme Gottes an der Welt, die sich jedesmal voll und ganz

[1] 1 Tim. 1, 17.: βασιλεὺς τῶν αἰώνων.

an den jeweiligen Moment anschließt, und nicht voreilig etwas von dem Künftigen, was für sein Wissen ist, bestimmend hineinwirken läßt, ist im A. T. so stark ausgeprägt, daß man mit gleichem Rechte oder vielmehr Unrecht, wie eine starre Unveränderlichkeit, auch eine anthropomorphistische und anthropopathische Beweglichkeit im göttlichen Thun darin finden kann, z. B. 1 Mos. 6, 6; Amos 7, 3. 6; 1 Mos. 18; 2 Mos. 32, 10—14; 4 Mos. 11, 1 ff., 10 ff.; Sach. 10, 3; 1 Sam. 15, 11; Joel 2, 13; Jon. 3, 9. 10; 4, 2; Ps. 5, 7; 106, 40; 18, 27; Spr. Sal. 11, 20; 12, 22 16, 5; Jer. 4, 28; 18, 8. 10; 26, 3. 19; 36, 3; 42, 10; Jes. 1, 11—15; 43, 24; 44, 22. Aber auch wo Gott sein Thun wandelt, und z. B. Weissagungen nicht eintreffen, die für den Moment, da sie ausgesprochen wurden, völliger Ernst waren oder in Erfüllung zu gehen im Begriff standen, aber nachher nicht in Erfüllung gingen, weil die Voraussetzung sich änderte, unter der und mit Beziehung auf die sie gegeben war — was in der prophetischen Literatur ein weit häufigerer Fall sein mag als man oft annimmt —, bleibt er doch nach dem A. T. in ethischer Hinsicht sich selbst ewig gleich; ja diese Selbstgleichheit und ethische Unveränderlichkeit ist gerade die Ursache, daß er dem veränderlichen Menschengeschlecht gegenüber sich nicht immer nur gleich verhält, sondern daß Wandelung eintritt in seinem Thun nicht allein, sondern auch in seiner Gesinnung gegen die Menschen. Es ist nicht an dem nach dem A. T. (wie nach dem N. T.), daß durch die Sünde nur das Verhältniß der Menschen zu Gott geändert würde, das Verhältniß Gottes aber zu den Menschen nur dasselbe bliebe. Das Letztere hat allerdings eine Sichselbstgleichheit darin, daß es stets den rein ethischen Charakter behält; aber gerade diese ethische Unveränderlichkeit in ihrer lebendigen Beziehung auf jeden Moment des creatürlichen Lebens, seinen Werth oder Unwerth ist der Grund steter Veränderungen in der Art, wie Gott dem veränderlichen Menschen gesinnt ist.

Das Alles erhält im N. T. in noch concreterer Anwendung seine Bestätigung (s. III).

Das Ausgeführte verwehrt uns, mit der Anerkennung von sog. Anthropomorphismen und Anthropopathismen in der h. Schrift rasch bei der Hand zu sein, gibt vielmehr ein Recht, Demjenigen, was man biblischen Realismus genannt hat, eine große Stelle zu lassen. Wird

nur die ethische Unveränderlichkeit Gottes behütet und streng bewahrt, so haben wir daran genug, um ohne alle Gefahr für den Gottesbegriff und für die göttliche Erhabenheit (die selbst vor Allem ethisch beurtheilt sein will) auch in Gott, in die Welt seiner Gedanken und seines Willens Bewegung und Aenderung sich hineinreflectiren zu lassen; ja wir haben an dem ethischen Gottesbegriff das Princip, das Solches fordert, und ein lebendiges, zeitgeschichtliches Verhältniß Gottes zur Welt begründet.

III.

Doch es ist Zeit, durch Anwendung des Gewonnenen auf einige Hauptpunkte der christlichen Lehre seine Fruchtbarkeit zu erproben.[1]

In Betreff der Weltschöpfung als göttlichen Actes ist nach dem in der ersten Abhandlung schon Erwähnten nur noch Weniges zu bemerken, zumal man darin so gut wie einverstanden ist, die Welt aus der freien göttlichen Liebe abzuleiten. Nur daß diese von uns nun nicht mehr im Sinne irgend welcher Willkür wird verstanden werden können, denn das führte unausweichlich auf eine unzulässige Veränderlichkeit des ethischen Gottes. Der Sinn kann nur sein, daß Gott nicht aus Ueberfülle, die Unvollkommenheit und Disharmonie oder Leiden wäre, auch nicht zur Ergänzung seiner selbst, endlich auch nicht necessitirt durch die schöpferische Intelligenz und deren Weltidee, sondern aus der Seligkeit und Vollkommenheit seiner Liebe und aus der Sichselbstgleichheit ihres freien Wesens heraus, in welchem die Lust der Selbstmittheilung lebt, geschaffen, d. h. das Nichtseiende aus dem bloßen Gedachtsein, der Möglichkeit in die Wirklichkeit eingeführt hat. Die Welt ist ein guter, der Liebe Gottes entsprechender Zweck, nicht ein zufälliger; denn die Welt macht Gott zu seinem Zweck, ja behandelt sie als Selbstzweck, was mit seiner nothwendigen Selbstliebe sich nur dadurch vereinigt, daß Gott nicht bloß seinerseits die Welt lieben, sondern auch ein Liebesleben in ihr pflanzen will Eph. 1, 4; 2, 10, so daß er auch in der Liebe zur

[1] Es versteht sich wohl von selbst, daß im Nachfolgenden keine Ausführung der zur Sprache kommenden Dogmen beabsichtigt sein kann, sondern nur ein Blick auf die Tragweite der gefundenen Bestimmungen, und da uns die Dogmatik ein in seinen Gliedern zusammenstimmendes Ganzes sein muß, mittelbar eine Bestätigung oder Erprobung derselben.

Welt nicht aufhört, die Liebe zu lieben und sich selbst zu behaupten. So vereinigt sich Beides, daß die Welt zu ihrer Seligkeit und daß sie zu Gottes Ehre geschaffen ist. Der ethische Gott bleibt unverändert in Sichselbstgleichheit, auch indem er die Welt als Selbstzweck seiner Liebe setzt, denn er behauptet darin sich selbst als Liebe zum Liebesleben, das in ihm urständet; bethätigt aber diese Freude am Liebesleben dadurch, daß er die Möglichkeit des neuen Liebeslebens neben dem seinigen begründet. Wird das festgehalten, so ist es völlig ohne Gefahr, ja andererseits nothwendig, nicht eine Zeit einzuschieben zwischen der Welt als möglicher und zwischen ihr als wirklicher. Einzuschieben zwischen Gott und der wirklichen Schöpfung ist nur der Gedanke der Welt als einer möglichen, welchen Weltgedanken Gott gleichsam in sein Herz und seinen Willen aufnimmt. Das aber wäre wieder undenkbar, daß Gott den seiner Liebe gemäßen Gedanken der Welt zwar in sich trüge, seine Verwirklichung aber vorerst ablehnte, oder daß in ihm selbst erst ein Hinderniß zu beseitigen wäre, worauf er erst an die Verwirklichung schritte. Beides würde die ethische Unwandelbarkeit Gottes wieder physischen Begriffen von Gottes Machtvollkommenheit und Freiheit opfern heißen. Denn Willkür ist nicht ethisch, sondern physisch.

Umgekehrt dagegen würde es in ebenso unzulässiger Weise die ethische Lebendigkeit Gottes beschränken heißen, wenn man meinte, mit dem ersten Acte der Schöpfung sei auch das schöpferische Thun Gottes überhaupt vorüber, oder gleichsam erschöpft. 1 Cor. 15, 45; 2 Cor. 5, 17. Die göttliche Liebe gibt uns kein Recht, den Naturzusammenhang als mit dem ersten schöpferischen Acte Gottes geschlossen, das Universum in einem gegebenen Moment schon als Ganzes zu denken, das in sich abgerundet nichts Anderem Einlaß gestatte, also z. B. Wunder ausschließe, wie trefflich sie sich auch einfügen in das eigentliche Weltziel, also wie wesentlich sie auch der ewigen Weltidee Gottes, die über jede gegebene Zeit und ihre Weltgestalt übergreift, einverleibt seien. Die Welt beweist hinreichend, daß sie noch kein Ganzes ist, daß sie noch eine Geschichte vor sich hat und Gott ist noch allezeit an seinem Werk auch am Sabbath, Joh. 5, 17.[1] Aber das schöpferische Thun Gottes ist inter=

[1] Der näheren Ausführung dieses Punktes enthebe ich mich, da hier auf die

mittirend gemäß dem göttlichen Plan und Zweck der Welt, obwohl von der Einheit dieses Weltplans und der unveränderlichen Liebe die einzelnen Acte desselben zusammengehalten bleiben, und so hat auch die relative Ruhe Gottes, das Nichtschaffen seine Zeit (1 Mos. 2, 2 f.), während die erhaltende Thätigkeit perennirend ist.

So greift denn Gott, wo es der Weisheit seiner Liebe gefällt, ein in die Welt, um den Naturzusammenhang immer mehr zu einem vollendeten Ganzen zu machen. Es ist besonders die creatürliche Freiheit, diese bewegliche Größe mit ihrem Beruf für Geschichte, — deren Mittelpunkt eben die Religion oder der Verkehr zwischen Gott und der freien Creatur ist, um deren willen Gott, um unveränderliche aber lebendige Liebe zu sein, in Wechsel und Aenderung nicht seines Wesens, aber der Bethätigung der stets sich selbst gleichen Liebe einzugehen sich bestimmt.

Da der Schöpfungswille, wie wir sahen, mit Gottes Wesen nicht so zufällig zusammenhängt, wie eine übel berathene, ihre Interessen übel verstehende Theologie oft lehren zu müssen meint, so wird es auch die Welt der Erhaltung und Fürsehung nicht thun. Vielmehr weil die Welt mit Gottes ethischem Wesen zusammenhängt in ihrem Sein, wie nach dem Ziel, wozu sie gesetzt ist, nicht aber ein willkürliches, für Gott gleichgültiges Product heißen kann, deßhalb muß auch ihre empirische Beschaffenheit und zwar in jedem Moment für Gott selbst von der höchsten Bedeutung sein für seine Gerechtigkeit und seine Liebe. Es handelt sich in ihr nicht bloß figürlich, sondern im vollsten Ernst, wie das A. T. will, um die Ehre Gottes selbst. Denn ein lebendiger ethischer Gottesbegriff gestattet nicht, die Sache Gottes und die Sache der Welt zu scheiden. Dem Eifer für das Gute würde selbst ein Mensch nicht genügen, wenn er nur an die eigene Güte dächte, gegen das Siegen oder Unterliegen des Guten außer ihm aber gleichgültig wäre. Wie vielmehr muß in Gott zu seiner ethischen Selbstbehauptung gehören, daß er mit demselben heiligen Eifer das Gute außer sich will wie in sich. Denn es gibt nur Ein Ethisches, in Gott und in der Welt, wie manchfaltig auch seine Erscheinungsformen seien. Die Welt setzt freilich der Vollkommenheit Gottes selbst Nichts hinzu, sondern in ihr hat diese ihre Be-

treffliche Abhandlung von Rothe über den Offenbarungs- und Wunderbegriff in seinen Abhandlungen zur Dogmatik verwiesen werden kann.

thätigung. Gott ist selig in sich, in seiner Liebe, aber kraft der Vollkommenheit, die auch schaffen werdende, schöpferisch sich mittheilende Liebe ist; er ist nicht bloß ruhende, in sich reflectirte und sich genießende Vollkommenheit und Seligkeit, sondern er ist selig als handelnde, auf Selbstmittheilung gerichtete Liebe. Können wir auch von ihm nicht sagen, daß er selig erst werde durch seine Liebesthat, denn vielmehr er handelt aus seiner Seligkeit heraus, die keine Störung zuläßt, so ist er doch selig als die Liebe, die er ist, d. h. als die lebendige Liebe, und seine Producte sind nicht bloße Gedankengebilde oder Schatten, sondern sie bewegen sich in Freiheit und Selbständigkeit. Seine Liebe gönnt ihnen, daß sie Kinder zu ihm als Vater seien. Nach dieser Liebe achtet er es als Gewinn und Freude für sich selber, wenn die Creatur seine Liebe frei erwiedert und sich ihm als lebendiges Liebesopfer darbringt, das im Opfern die Liebe nicht verliert, sich selbst nicht vernichtet, sondern sich als Selbstzweck, als in sich werthvolle, liebende Persönlichkeit verwirklicht. Denn wie in Gott urbildlich, muß auch im Menschen abbildlich die Einigung der Selbstliebe und der liebenden Hingebung stattfinden. So resultirt aus dem Gebiet der Zeitgeschichte und der freien Creatur für Gott etwas nach seinem, dem absoluten Urtheile Werthvolles, eine Befriedigung für das göttliche Bewußtsein, die es zuvor nicht hatte, eine Freude, die er aus sich selbst und ohne die Welt nicht haben könnte. Und diese Freude seines die Zeitgeschichte begleitenden Bewußtseins haben wir als eine wachsende zu denken, je reicher und reiner die Welt seiner Kinder wird, in der er immer unbeschränkter sein heiliges, weises und seliges Leben ausbreitet. Wenn die Lobgesänge einst wirklich erschallen werden: „Nun sind die Reiche dieser Welt Gottes und seines Christ geworden, siehe da Gottes Hütte unter den Menschen“ Apokalypse 19, 6; 21, 3 so wird das auch für Gott ein wirklich neues Lied sein, was nicht durch das Vorherwissen oder den Rathschluß Gottes von Ewigkeit ebenso für ihn getönet hat, wie in der seligen Feier der Weltvollendung, sondern wie der Erwerb der Zeitgeschichte ein realer und in sich werthvoller ist, so wird er es auch für Gott sein, kraft der Unveränderlichkeit seiner lebendigen Liebe.

Aber ebendaher ist auch zu sagen: die Sünde der Welt und die in ihr schlummernde Gottesfeindschaft geht ihm an's Herz (1 Mos. 6, 6),

und wir dürfen uns nicht scheuen, einen heiligen Zorn Gottes wider das Böse und die Menschen, sofern sie böse sind, zu lehren. Gott verhält sich nicht gleich gegen die Bösen und gegen die Guten, weder was seinen Sinn noch was seine Thaten anlangt. Das ist nicht die Meinung von Matth. 5, 45. Da gerade wäre der heilige Gott veränderlich. Das Böse ruft in ihm eine Bewegung des Mißfallens und der Ungnade hervor, die ohne dasselbe nicht einträte, wie sie mit ihm aufhört, und welche das Motiv seiner Strafgerechtigkeit ist. Es ist in dieser Hinsicht gar nichts von s. g. Anthropopathismen abzustreifen, was irgend nur dazu dient, die Lebendigkeit des heiligen ethischen Verhaltens Gottes in aller Kraft auszusagen, sondern das Alles ist wissenschaftlich wohl begründet und sichert erst den wahren Gottesbegriff. Wie stark auch diese Lebendigkeit ausgedrückt werde, sie erschöpft nie ganz die objective Wahrheit, ist aber, wenn sie nur wirklich ethischer Art ist, directes Gegentheil sinnlicher Beimischung und Verunreinigung an ihr selber.

Hiemit hängt ein Weiteres zusammen. Gottes Gnade läßt sich nicht trotz, sondern kraft seiner ethischen Unveränderlichkeit und Lebendigkeit zu einem realen Wechselverhältniß mit den freien Wesen herab, nicht bloß etwa zu der Gattung als einer Einheit, was sofort deistisch würde und zur Einschiebung mittlerischer Größen einlüde, sondern auch zu jedem Einzelnen direct und insonderheit. Denn das Ethische hat nur in Personen seine Stelle, die Gattung ist nicht persönlich. Der ethische Stand jedes Einzelnen berührt Gott unmittelbar. Auf einen persönlichen actuellen, daher in Thaten bestehenden Liebesverkehr mit der freien Kreatur ist es abgesehen. Der Gebrauch der Gewalt, die dem ethischen Gott beiwohnt, bleibt daher bei dem sittlichreligiösen Proceß des Menschen ausgeschlossen, nicht kraft einer Selbstbeschränkung Gottes, wenn genau geredet wird. Denn die Macht Gottes ist nicht ihr eigner Herr, nicht ihr eigner Trieb, es liegt in ihr gar nicht eine Nothwendigkeit, zu wirken was sie kann. Sie dient dem Guten, aber wirkt durch Vermittelung für ethische Zwecke der von Gott gewollten und getragenen Freiheit. Damit aber bestimmt sich das göttliche Wirken und Selbstmittheilen dazu, ein zeitgeschichtliches zu sein. Die vollkommene Selbstmittheilung kann daher nicht mit der Schöpfung in Eins zusammenfallen. Denn des Menschen Vollkommenheit muß sich ethisch vermitteln

durch seine Freiheit, und das höchste Empfangen kann nur der Empfänglichkeit zu Theil werden, die sich durch ein reiches geschichtliches Wechselverhältniß von göttlichem Mittheilen und menschlichem Empfangenwollen hindurch ausbildet. In diesem Processe gibt keineswegs Gott immer nur Dasselbe; etwa wie im physischen Gebiet die Sonne gleich scheinet über Gerechte und Ungerechte; er will auch nicht, so lange die Vorbedingungen noch nicht da sind, stets schon das Höchste geben, obwohl dieses das Ziel bleibt, sondern er handelt mit dem Menschen jedesmal so wie er ist, er fordert von ihm und gewährt ihm das seiner jedesmaligen Stufe Angemessene. So zerschlägt sich der eine göttliche Gnadenwille gleichsam in viele zeitliche Acte, mit Einem Worte, Gott bedingt sein Thun, gerade um die Einheit und Unveränderlichkeit des ethischen Zieles und seiner selbst festzuhalten, gegenüber dem freien, veränderlichen Menschengeschlecht so, wie die jedesmalige Beschaffenheit des Menschen es fordert. So wenig er das Böse setzen kann durch seinen hervorbringenden Willen, noch es kann entstehen lassen durch ein Zurückbleiben des hervorbringenden hinter dem gebietenden, so wenig kann er es auch durch seine Macht unmöglich machen oder nur niederschlagen wollen. Beides ist durch sein ethisches Wesen verwehrt. Dieses Wesen fordert aber andererseits die Festhaltung seiner lebendigen Beziehung wie zur Welt überhaupt so auch zu den Menschen, sofern sie mit dem Bösen sich verflechten. So entsteht jenes Wechselverhältniß zwischen Gott und der freien Creatur, vermöge dessen Gott sich dazu herabläßt statt die Bösen vernichten oder zum Guten zwingen zu wollen, vielmehr Langmuth zu üben und sie nicht alsbald der allmächtigen Gerechtigkeit zur Strafe zu überantworten; er wirbt um ihre Seele und um ihre Hingebung, ob nicht wenigstens die sühnende und vergebende Liebe das harte Herz breche und die Gegenliebe entzünde. Seine Weisheit und heilige Liebe läßt sich mit den Sündern, als wären sie eine ebenbürtige Macht, in einen Kampf, in ein Ringen um ihre Seele ein, Luk. 18, 1 ff.; 1 Mos. 32, 28, und es ist in ihm ein Mitleid, eine heilige innige Theilnahme, ein lebendiges herzliches Erbarmen in solchem Kampf, ein Analogon von Betrübniß, Eph. 4, 30 — nicht leidentlicher Art, sondern activer, durch seine Liebe gesetzter, bis die noch zu rettende Seele zu ihm gezogen ist. Und auch da, im Leben der Gläubigen, findet noch etwas Aehnliches statt; denn

die Entziehung des Trostes und des Gefühles der Gnade, so gewiß sie mit unserer Untreue zusammenhängt, ist doch keineswegs nur eine so zu sagen physische Wirkung der noch übrigen Sünde; oder bloß bewirkt durch eine neue Unempfänglichkeit für Gottes Huld und Gnade, als schiene diese ganz von selbst und immer gleich, wenn man sich ihren Strahlen zukehrt: sondern Das hat der Glaube zu lernen, daß der Schein der göttlichen Huld nicht etwas nur Physisches, Naturnothwendiges, sondern in jedem Moment freie Liebesthat Gottes ist, daher auch das Entbehren des Trostes und der Gnade nicht bloß eine natürliche Folge ist unserer Beschaffenheit, sondern auch ihren Grund hat in einem Entziehen oder Nichtgewährenwollen Gottes, das durch Versagen ein höheres Gewähren vorbereitet. Denn wenn Anfangs Gottes zuvorkommende Liebe um den Menschen ringt mit der Sünde, so bewahrt er in solchem Thun den ethischen Charakter dadurch, daß hernach ein Ringen des Menschen mit Gott beginnen muß, damit es von Seiten des Menschen zu einer ernsten, festen Bejahung der göttlichen Botschaft und Mittheilung, zu einem Ergreifen nach dem Ergriffensein, und so zur Vollständigkeit des Wechselverkehrs komme, wie die Lebensgemeinschaft der Liebe es fordert. Luk. 18, 1 ff.; 1 Mos. 32, 28; Phil. 3, 12.

Aber auch für die im engern Sinne christlichen Thatsachen und Dogmen ist der Gottesbegriff, in welchem die Lebendigkeit und Unveränderlichkeit unauflöslich geeinigt sind, von der ausgedehntesten Tragweite. So für die Menschwerdung und die Versöhnung in Christus. Ist, wie wir oben sahen (S. 269. 271), die lebensvoll wirksame Betheiligung Gottes an der realen Welt noch etwas gar Anderes als der bloße „Vorsatz“ und enthält sein Vorsatz vielmehr nur den Rathschluß, das ihm ewig ideell Präsente geschichtlich erst mit der Welt zu durchleben: so hat zwar der Mittelpunkt der Geschichte, die Erscheinung Christi, vor Gott stets so sicher gestanden, als wäre sie ewige Gegenwart, aber nicht ebenso als wirklich; Gott hat die Welt vor Christus noch nicht als wirklich mit sich geeinte, noch nicht in versöhnter Gegenwart, sondern bloß als zu versöhnende und versöhnt werdende gewußt, und Coccejus hat ganz Recht, wenn er für die vorchristliche Zeit den Sohn nur den Fidejussor, noch nicht den Expromissor des Heiles sein läßt. Mit diesem zeitlich verschiedenen göttlichen Wissen, dieser

Aenderung in demselben ist nach dem Obigen so wenig etwas Gott Inadäquates ausgesagt, daß das Gegentheil vielmehr das göttliche Wissen als wahres aufhöbe. Es ist also nicht an dem, daß Gott die Welt vor und nach Christus gleich ansähe und nur das Verhältniß der Welt zu Gott sich durch Christus geändert hätte, nicht auch das Verhältniß Gottes zur Welt. Es ist selbst eine unzuläßige Meinung, daß Gott seinerseits immer gleich seit dem Falle in jeder Zeit die Menschwerdung habe vollbringen, und schon in den Frommen, den Propheten und Königen des A. T. den Gottmenschen habe in's Dasein rufen wollen, was nur durch die Sünde in den heiligen Männern des A. T. aufgehalten und vereitelt worden sei, die eben dadurch Typen auf Christus geworden seien, daß sie, wenn auch unvollkommen, Elemente des Gottmenschen dargestellt haben. Denn wäre das Wirken von Gottes Seite in dieser Beziehung stets ein und dasselbe in unbeweglicher Gleichheit gewesen, so wäre die Menschwerdung erst durch ein stetes Scheitern hindurchgegangen, bis endlich das Gelingen durch die menschliche Freiheit eingetreten wäre. Da wäre auch die Einzigkeit Christi bedroht, wie die göttliche, ewige Idee der Persönlichkeit der einzelnen Frommen alterirt. Denn zu Gottmenschen wären sie alle bestimmt gewesen; nun sind sie durch die Sünde Trümmer geworden, die durch die Erlösung es noch dahin bringen können, Gottesmenschen zu werden. Statt dessen werden wir also sagen: Gott hat zwar nach dem Rathe seiner Gnade ewig die Menschwerdung gewollt; aber bewirken hat er sie nicht wollen in jedem Moment, sondern erst, da die Zeit erfüllet war, wozu allerdings auch das Reifen der menschlichen Empfänglichkeit gehörte; was er vor Christus bewirken wollte und bewirkt hat, das ist die Vorbereitung dieser Empfänglichkeit für seine in ihrer Art einzige und nur einmal wirksam seinerseits gewollte That.

Christi Erscheinung bezeichnet ein Neues in Gottes Wirken in der Welt, und ist auch für Gottes Wissen eine neue Wirklichkeit. So gewiß erst in Christus die reale Wiedereinigung Gottes und der Menschheit gegeben ist, so gewiß ist der Beginn dieses neuen Anfangs in einer neuen, zuvor nicht dagewesenen, obwohl zum göttlichen Vorsatz stets gehörigen That Gottes gelegen. Nicht in dem Rathschluß als solchem liegt die Hauptsache, noch ist er unmittelbar mit dem Bewirken und

unmittelbaren Setzenwollen des Beschlossenen identisch: sondern in der Geschichte und Wirklichkeit liegt die Hauptsache, für sie ist auch der Rathschluß nur Mittel. Von dem Unterschiede, der bei uns zwischen Vorsatz und Ausführung liegt, fällt ein Analogon um so gewisser auch in die göttliche Sphäre, als der göttliche Vorsatz zum Bewirken die Bedingtheit oder Selbstbedingung durch „das Erfülltsein der Zeit“ in sich selbst aufnimmt, also sich selbst zum Eintreten in die Form der Zeitlichkeit bestimmt. Die Lehre von dem ewigen göttlichen Vorsatz darf daher nicht, wie bei dem Gottesbegriff der alten Dogmatik so oft geschieht, dazu mißbraucht werden, die jedesmal gegenwärtige und dem Weltbedürfniß angepaßte Lebensbeziehung Gottes zur Welt zu etwas seinerseits nur ewig Gleichem, d. h. Abgeblaßtem zu machen. Noch mehr. Der Gedanke der Menschwerdung ist nicht bloß eine That Gottes, wie andere, sondern sie schließt in sich ein durch Gottes That gewordenes neues Sein Gottes selbst in der Welt, das zuvor nur der Potenz oder dem Rathschluß nach da war, zur Wirklichkeit aber erst in Christus gekommen ist. Mansit, quod erat, factus est, quod non erat. Sagte man, Gott sei in der Menschwerdung nicht Etwas geworden, was er zuvor nicht war, so wäre das Nihilianismus. Es ist durch die Menschwerdung ein Sein, ein Verbundensein Gottes mit der Welt gesetzt, das zuvor nicht da war; und so ist diese neue Wirklichkeit ein Neues auch für Gottes Wissen von sich und von der Welt, obgleich der Rathschluß dazu ewig in ihm war. Gälte ihm diese Wirklichkeit nur soviel und nicht mehr als sein ewiger Rathschluß, so hätte jene selbst nur eine doketische Bedeutung. Die Geschichte brächte nichts Neues, hätte keinen realen Ertrag, sondern wäre höchstens ein Zeigen des ewig gleich Vorhandenen, sie wäre von Lehre nicht zu unterscheiden. Aber wo bliebe da die Liebe? Denn das ist das Wesen der Liebe, also die Forderung des ethischen Gottesbegriffes, daß sie nicht bei bloßem Gedanken oder Lehren stehen bleibe, sondern daß sie sich lebendig betheilige an der zeitgeschichtlichen Menschheit, theilnehmend an ihr, um Theil zu geben an sich selber.

Diese Betheiligung Gottes an der Zeitgeschichte ist ferner von besonderer Wichtigkeit für das Heiligthum der christlichen Religion, die Versöhnung. Es ist ein wesentlicher Bestandtheil des christlichen

Glaubens, daß Gott durch Christus nicht etwa nur ein ewiges Versöhntsein Gottes mit der Sünde offenbart hat; denn es gibt kein solches, vielmehr statt dessen eine reale, ernste Spannung, die göttliche Ungnade gegen die Sünde und gegen die Sünder. Das ist der christliche Glaube (der damit der Unveränderlichkeit Gottes nicht zu nahe tritt, vielmehr sie als ethische bestätigt), daß weil in Christi Person, Thun und Leiden die objective und allgenugsame Potenz der Versöhnung aller Sünder unserem Geschlechte eingepflanzt und wahrhaft zugehörig worden ist, oder weil Christus etwas zuvor nicht Daseiendes, erst in ihm Möglichgewordenes erworben und verwirklicht hat, nämlich die Genugthuung für die göttliche Gerechtigkeit, so sieht Gott fortan die Menschheit anders an als zuvor. Denn indem er sie schaut, wie sie jetzt ist, vorher aber nicht war, schaut er sie nicht ohne die reale wirksame Potenz der Versöhnung aller Einzelnen, die dem ganzen Geschlechte gehört. Und so ist die Menschheit als Einheit für Gott und seine Anschauung nicht mehr bloß ein Gegenstand der göttlichen Ἀνοχή um des künftigen Versöhners willen, sondern er sieht sie jetzt ausgestattet mit der Kraft der Versöhnung, die ihr zuvor fehlte, die sie aber nun hat in Demjenigen, der ihr Haupt zu sein bestimmt ist. Die Ungnade und das Mißfallen an dem sündigen Geschlecht der Menschen ist nun nicht ohne das Wohlgefallen an dem Menschensohn, der ihm zugehört und in dessen Gemeinschaft stehend Alle zu Gegenständen des göttlichen Wohlgefallens werden können, ja um dessenwillen Gott zuvorkommend die Gnade den Sündern entbieten kann. Denn nicht bloß für die gläubig Werdenden, sondern für Alle ist er gestorben, obwohl nicht Alle zum wirklichen Genuß dessen kommen müssen, was Allen offen steht; sie können den Unglauben an Christus in die Mitte setzen zwischen sich und die Versöhnung in ihm. Thun sie das, so setzen sie an Stelle der gesühnten und vergebenen Sünde eine neue, für die Christus nicht kann sühnend eingetreten sein, die Verachtung Christi. — Aber wiederum fordert die Passion Christi kein Sichselbstverlieren des Logos oder des Bewußtseins, vielmehr die Bedeutung seines Werkes hängt auch hier von der innigsten und lebendigsten Theilnahme der ganzen Person Christi an der Menschheit ab. Weit entfernt, daß das göttliche Leben in ihm in seiner Selbstopferung eine Trübung oder gar Störung erlitten hätte, ist es vielmehr

die Kraft und That seines unauflöslichen Lebens, es ist das bewußte Liebesleben Christi gewesen (Hebr. 7, 16; 9, 14), das in seinem Opfer in Anspruch genommen ward. Nicht das Lieben ward von ihm aufgegeben oder außer Actualität gesetzt einen Augenblick, oder verzehrt in der Glut der Leiden, sondern seine gottmenschliche Liebe hatte sich zu behaupten und behauptete sich auch, indem er von der Nacht des Todes umfangen ward. Er geht durch den Tod nicht über „in den Zustand völliger Bewußtlosigkeit und Ohnmacht, sein Selbstbewußtsein geht ihm nicht verloren,“[1] die Umnachtung der sinnlichen Seite seines Bewußtseins entreißt ihm weder das Bewußtsein von dem Vater und von sich selbst noch die Actualität seiner Liebe.

Aber auch für die Lehre von der **Rechtfertigung** der Einzelnen erweist sich das Gefundene fruchtbar. Diese ist nicht identisch mit der Erwählung. Auch die Gewißheit von ihr ist nicht bloß ein Wissen von dem Statut des die Personen umfassenden Rathschlusses (obwohl sie auch dieses ist); denn sonst wäre sie ohne alle zeitgeschichtliche Liebesthat Gottes an dem Einzelnen und nichts Anderes als das Wissen von dem göttlichen Gesetz für die Form, die unser persönliches Bewußtsein haben soll. Von einem Antheil an der Huld des lebendig gegenwärtigen Gottes wäre da noch keine Rede. Aber ein Anderes ist das Wissen von einem unverrücklichen gnädigen Decret, ein Anderes die gegenwärtige zuvor nicht dagewesene Liebesbegegnung selbst. Das Herz des Christen bedarf und erfährt den Gruß der in die Zeit eingehenden väterlichen Huld und Gnade, denn wir Menschenkinder leben in der Zeit und können nur durch die sich verzeitlichende Liebesthat Gottes erhoben werden in das ewige Bewußtsein. Erwählt im strengen Sinne des Wortes sind nur

[1] Wie z. B. F. Godet will Revue chrétienne 1858. Nr. III. 158, 160. Den modernen Kenotikern sich anschließend sagt er: ne sera ce pas avec un cri semblable („Père je remets mon esprit entre tes mains“) que le Verbe se sera plongé dans cette espèce d'anéantissement volontaire qui a été la condition de son incarnation? Der Logos habe dabei den „Keim“ einer bewußten und freien Persönlichkeit bewahrt, denn das sei „genau das Gemeinsame zwischen der göttlichen und menschlichen Existenz und dieser göttliche Strahl ward das Princip seiner menschlichen Existenz.“ Also aus dem Sohn wird ein Strahl, ein Keim. Gegen die, welche sich in diese Sätze mit der Kirche nicht finden können, verfährt Herr Godet etwas zu resolut, sie sind ihm Rationalisten.

Diejenigen, deren Glauben an die rechtfertigende Gnade Gott erkannt hat; aber dargeboten wird die Rechtfertigung oder Versöhnung nicht dem Gläubigen, sondern allen Sündern, damit sie glauben. Die Rechtfertigung des Sünders geht als göttliche Friedensentbietung auf Grund des Opfers Christi (als actus declaratorius) dem Glauben voran, und ist gleichwohl ernste gültige Gottesthat, aber die Sündenvergebung wird als eine von Gottes Seite schon geschehene dem Einzelnen verkündet, damit er sie glaube und für sich habe, nicht bloß von Gott geliebt sei, sondern sich von Gott geliebt glaube und wisse. So wenig ist die Rechtfertigung des Sünders ein um seines künftigen Glaubens oder seiner Heiligung willen von selbst eintretender Erfolg, daß sie vielmehr als objectiver göttlicher Act der Entbietung oder Erklärung, daß Gott den Sünder in Christus als versöhnt ansehe, selbst dem Glauben vorangehen muß; wiederum so wenig ist die Rechtfertigung des Einzelnen schon mit dem allgemeinen und ewigen Heilsrathschluß identisch oder mit Christi Werke auf Erden schon Alles gegeben, daß vielmehr auch auf Gottes Seite zu dem ewigen Acte des Gnadenrathschlusses über die Welt und zu Christi einmaligem ewig gültigem Opfer noch ein zeitgeschichtlich applicirender an dem Einzelnen handelnder und ihm oder über ihn die vergebende Liebe Gottes offenbarender Act Gottes gehört, der von dem himmlischen Hohenpriester ausgeht, aber allerdings nicht bloß eine gegenwärtige oder momentane Huld, sondern in dieser einen in alle Tiefen der Ewigkeit reichenden Liebeswillen Gottes vorwärts und rückwärts offenbart. Röm. 5, 8—10. Gott „handelt“ mit den Menschen zeitgeschichtlich, er läßt nicht den Begegnissen des menschlichen Lebens in ihrer von ihm geordneten Zusammenfügung allein die Macht, unsere Seele zu berühren, er macht sie und alles Aeußere nicht zu Stellvertretern, die zwischen die Seele und ihn oder sein eigenes Handeln an den Seelen sich einschieben dürften, sondern er handelt auch selbst und unmittelbar, d. h. ursprünglich auf uns durch äußere Dinge als seine Werkzeuge, ja er braucht auch uns selbst, z. B. das Erkennen zu solchen Werkzeugen seines Thuns an uns. So weiß Gott durch einen gegenwärtigen Act in einem gegebenen Moment an den Einzelnen die zeitliche Offenbarung einer ewigen Liebe heranzubringen, auf daß der Mensch sein Geliebtsein erkennend geliebt sein wolle und aus der Selig=

keit des Sichgeliebtseinwissens heraus zur Seligkeit des Liebens gelange. Das sind fortgehende zeitliche und zeitüberwindende Liebesacte Gottes, durch die Freiheit des Menschen theilweise bedingt, aber ein Handeln Gottes unmittelbar aus seiner Ewigkeit heraus, hinein in die Zeit, obgleich sich dieses sein Handeln durch die Erscheinungsform äußerer Medien den Einzelnen zu Gute vollbringt. In der Predigt des Wortes Gottes mit den Sacramenten ist ein zeitgeschichtliches in die Gegenwart immer neu eintretendes Handeln Gottes mit dem Menschen, denn Wort und Sacrament sind seine Gnadenmittel. Sie wirken nicht magisch, stellvertretend an Statt Gottes, als hätte Gott an sie sein Thun abgetreten, er bleibt die lebendige Liebe. Es stehet gleichsam hinter Wort und Sacrament wie hinter einer leichten Hülle Gott selbst mit der Fülle seines Geistes, die er austheilt, wie er will, und nie ist das Wort Gottes in Arbeit, ohne daß Er damit ist und es wirken läßt, was seiner weisen Liebe gefällt.

Hieraus kann ersichtlich werden, wie durch die richtige Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Zeitgeschichte auch für die Lehre von den Gnadenmitteln die richtige Mitte zwischen zwei Extremen gefunden werden kann. Denn die eine Ansicht betont nur die Unmittelbarkeit des Verhältnisses Gottes zum einzelnen Geist und läßt so den äußeren Gnadenmitteln, die uns mit der historischen Welt, der Heilsgeschichte in Contact bringen, keine wesentliche Stelle, aber gelangt auf dem rein innerlichen Gebiete des Geistes nicht zu einer sicheren Unterscheidung Dessen, was von Gott und Dessen, was vom Menschen ist, ebensowenig zu einem realen Zusammenhang mit der Heilsgeschichte, die auf Erden sich vollzog und vollzieht, und zu einer Eingliederung der Persönlichkeit in den Zusammenhang dieser fortgehenden Geschichte. Jene Unterscheidung aber zwischen Dem, was Gottes und was vom eignen Geiste ist, ist die Vorbedingung für das Wechselverhältniß und den Liebesverkehr zwischen Gott und dem Menschen; und jene Eingliederung in die reale Welt der Heilsthaten Gottes auf Erden verbindet die neue Persönlichkeit schon in ihren Ursprüngen auch mit dem historischen Lebenskreise, der für die ethische Entfaltung derselben der gedeihliche Ort ist, oder der Kirche. — Die andere Ansicht hält sich zwar an die Welt der Gnadenmittel, aber behandelt sie magisch als Stellvertretungen Gottes, der seine Heilsmacht

an sie abgetreten habe und nicht mehr unmittelbar durch sie als seine Werkzeuge, durch welche Er handelt, wirke oder noch offener deistisch als Größen, die auf Gott in ihrem Ursprunge zurückweisen, aber die nur eine rein natürliche Wirkung haben, die sog. logisch-moralische, neben der es keine Wirkung des h. Geistes gebe. Die richtige Mitte zwischen diesem Beidem ist, daß durch die Gnadenmittel die unmittelbare Gegenwart Gottes nicht zurückgedrängt, seine liebende Actuosität nicht zum Pausiren gebracht wird, daß aber andererseits diese auch auf die Einzelnen ewig wach gerichtete Liebe in den Gnadenmitteln den geordneten zeitgeschichtlichen und zeitlich eingreifenden Ausdruck ihrer selbst erhält.[1] — Wie durch dieselbe Betrachtungsweise auch für die Lehre vom kirchlichen Amte, namentlich Das, was nach evang. Standpunkt die Hauptsache dabei ist, die für die Menschheit göttlich eingesetzte Function der Predigt- und Sacramentsverwaltung, ein Gesichtspunkt gewonnen sei, der den anarchischen Spiritualismus wie den auf deistischen Vorstellungen beruhenden Hierarchismus beseitigt, weil vielmehr in der Predigt und Sacramentsverwaltung, so weit sie dem Evangelium gemäß geschehen, ein werkzeuglich vermitteltes Handeln Gottes selber mit dem Menschen zu sehen ist, werde nur mit einem Worte erwähnt.

Der Antheil der Christen am h. Geist geschieht auch nicht dadurch, daß dieser sich wie von selbst durch eine gute Ansteckung fortpflanzt oder durch den Willensact des Amtes oder der Gemeinde, sondern es ist eine jedesmal neue freie Gottesthat, die den Geist in die Herzen sendet, wie es die Sendung des Sohnes in der Zeit war. So ist auch die Erleuchtung über die subjective Rechtfertigung mit dem Gefühl des Gottesfriedens und die Wiedergeburt jedes Einzelnen als ein besonderer göttlicher Liebesact, der in die Zeit und Wirklichkeit eingreift durch den h. Geist, nicht aber als etwas mit dem ewigen Rathschlusse für sich schon Fertiges oder dem Glauben ohne innere Gottesthat von selbst nothwendig Folgendes in der h. Schrift beschrieben, Röm. 5, 5.[2]

[1] Vergl. die schöne Ausführung in Jul. Müller's Abh. von dem Verh. zw. d. h. Geist und den Gnadenmitteln.

[2] Wie das Gefundene auch für die Lehre von den Wundern und von der Inspiration fruchtbar zu machen sei, übergehe ich um so mehr, als Rothe, Stud. und Krit. 1858, 1 uns hierüber so Schönes gegeben hat. Nur die In-

Aber auch der wahre Cultusbegriff kann nur bei der angegebenen Auffassung des Verhältnisses Gottes zu der Zeit, bei der Annahme eines wirklich geschichtlichen Lebens Gottes sich ergeben, das gleichwohl seine ethische Unveränderlichkeit behauptet, weil es kraft derselben stattfindet. Denn wie Das nicht ein Cultus im Geist und in der Wahrheit sein könnte, wo der Gegenstand der Anbetung sich in eine endliche Einzelheit verwandelt und verloren hätte, um möglichst nahe und gleichsam greifbar zu sein, so wäre auch da noch nicht christlicher Cultus, wo es zwar an der subjectiven Hingabe des Geistes an Gott nicht fehlte, aber wo kein wirklicher, zeitlich eintretender Act der Hingabe Gottes an die Gemeinde stattfände, um sich ihr mitzutheilen und selbst

---

spiration betreffend füge ich zwei Worte bei. Im Allgemeinen dieses, daß wir um so weniger Recht oder Veranlassung haben können, die menschliche Seite in den heiligen Schriftworten zu leugnen oder zu verhüllen, je mehr wir uns überzeugt haben, wie menschlich oder anthropomorphisch im guten Sinne Gott selbst mit der Menschheit verfährt und verkehrt. Im Besondern aber Folgendes. Die Besonderheit und Verschiedenheit der Lehrtypen der h. Schrift nach Stufen und Arten gehört zu den wichtigsten und bereicherndsten Erkenntnissen der neueren Theologie. Gleichwohl ist auch dieser Gewinn wieder von einem Widerspruch bedroht, der seine Rechtfertigung in der reinen Göttlichkeit des Gotteswortes sucht und dabei die Interessen des christlichen Glaubens zu vertreten meint. Er möchte im Recht sein, wenn Individualität mit Subjectivität identisch und der Gottesbegriff der alten Dogmatik der richtige wäre. Für uns dagegen stellt sich die Sache so: Gerade weil Gott wahrhaft und wirklich sich zu offenbaren den Liebeswillen hat, so spricht er nicht durch bewußtlose oder in unethische Ekstase versetzte Organe; er offenbart aber auch nicht den Einzelnen allen Dasselbe seinerseits, wie die Sonne Allen gleich scheint, so daß der Unterschied nur aus der subjectiven Beschaffenheit der Organe stammte, die dann die präsente ganze göttliche Wahrheit nur fragmentarisch aufgefaßt und also wohl auch durch ihre Subjectivität getrübt hätten, so daß Gott seinen Offenbarungszweck an ihnen nicht wirklich erreicht hätte. Vielmehr, statt zu sagen, daß die heiligen Männer die Individualität eingemischt haben, wird nach dem gefundenen Verhältniß Gottes zu den Menschen zu sagen sein: Es findet in der göttlichen Offenbarungsthat in ihnen eine Selbstindividualisirung der göttlichen Offenbarung statt, und diese ist erst dadurch lebendig, kräftig, dem Liebeswillen Gottes entsprechend. So wenig ist also durch die Anerkennung der individuellen Lehrtypen eine Abschwächung der Inspiration gesetzt, daß vielmehr darin eine Steigerung liegt, nur daß es, was ein weiterer Gewinn ist, nun um so nothwendiger ist, die einzelne Schrift auch wieder als Glied des Ganzen, d. i. des Kanon zu betrachten. Ich kann mir nicht versagen, bei dieser Gelegenheit auf die herrlichen Worte des sel. Adolph Monod in seinen Adieux 1857 über diesen Gegenstand aufmerksam zu machen.

in ihrer Mitte den Act der Vermählung mit dem Geist der Gemeinde zu feiern. Matth. 18, 20; Joh. 14, 21. 23; 1 Cor. 3, 16; Apok. 21, 22.

Ist es noch nöthig, die Wichtigkeit der obigen Sätze auch für das Gebetsleben des Einzelnen nachzuweisen?[1] Der biblische Realismus in Beziehung auf Erhörung des Gebetes entspricht durchaus wie dem Bedürfniß des betenden Christen, so dem wahren und wissenschaftlichen Gottesbegriff. Der Betende geht immer in diese Auffassung Gottes und seines lebendigen Verhältnisses zur Welt ein, wenn er im Gebete mit Gott verkehrt (Luk. 18, 1 ff.; 1 Mos. 32); da bedarf er einer gegenwärtigen Bezeugung Gottes, da bedarf er der Zuversicht, auf Grund des göttlichen Willens bestimmend auf Gott und auf die Gesinnung Gottes gegen ihn einwirken zu können. Da hat er selbst in Beziehung auf Einzelnes, worauf sein Gebet sich richten mag, nicht in bloßer Ergebung oder gar in Resignation Dasjenige zu erwarten, was eine in den Sternen geschriebene Nothwendigkeit gebiete, sondern da hat er festzuhalten, daß Gott in all seiner Hoheit und Majestät ein Gott ist, der durch die Stimme des geringsten seiner Kinder sich erbitten läßt, nur daß diese Flexibilität Gottes, ohne welche ein lebendiger, vertraulicher Verkehr des Kindes mit dem Vater nicht möglich wäre, ihre innere Grenze an der ethischen Unveränderlichkeit Gottes hat, aus welcher sie andererseits mit Nothwendigkeit fließt. Nur so ist es möglich, daß namentlich auch durch das Gebet des Einzelnen und der Gemeinde (Matth. 18, 18—20) im Namen Jesu den Gläubigen ein *συμβασιλεύειν*, ein Mitregiment gewährt ist, worüber Schleiermacher manches schöne Wort gesprochen hat, ohne doch die nothwendigen Voraussetzungen dafür anzuerkennen. Zwar nicht die Zügel des Regimentes übergibt Gott den Gläubigen; aber er will an ihnen auch ebensowenig nur Automaten als auf einen bestimmten Willen resignirende Wesen haben; von Uran hat

[1] Vergl. Rothe, Ethik Aufl. 1. I, 124 ff. Der Fromme, in seiner unmittelbaren absoluten Gewißheit von der Realität des wirklichen und eigentlich so zu nennenden Gebetes wird und muß, selbst einer scheinbar unwiderleglichen Wissenschaft zum Trotz, jede Vorstellung von der göttlichen Weltregierung mit kühner Zuversicht als nichtig zurückweisen, die dem Gebet keinen Spielraum läßt, d. h. bei der die Möglichkeit einer wirklich bestimmenden Einwirkung von unserer Seite auf den Willen Gottes und seiner Führung der Weltleitung ausgeschlossen ist, S. 263, 368—373. Auch Thomasius, Dogm. II, 572—574.

er es geliebt, seinen Freunden ein Mitwissen von Dem, was er thun will, zu geben (1 Mos. 18, 17 ff.), zeitgeschichtlich durch sie als seine Werkzeuge, die als Persönlichkeiten auch seinen Willen und Rath mit bestimmen dürfen, zu handeln. Nicht minder versiegelt er ihnen durch innere, aber zeitgeschichtliche That die Gewißheit der Erhörung und erfüllt sie mit dem Muthe, der siegesgewiß vor dem Siege ist. Hier ist der innerste Punkt, wo sich scheidet Knechtschaft und Kindschaft. Der Knecht weiß nicht, was sein Herr thut (Joh. 15, 15); er weiß im besten Fall des Herrn Gesetz, aber weder dessen Grund, noch den Erfolg und das Ziel, das der Herr erreichen will: darum hat sich so leicht Schicksalsglaube mit dem gesetzlichen knechtischen Standpunkt vereinigt. Aber die Seinigen hat der Erlöser Freunde genannt (Joh. 15, 15), Kinder und Freie im Vaterhaus (Matth. 17, 26; Joh. 8, 32).

Ich füge nur noch Eines hinzu. Aus der Zeit der römischen Imperatoren wird uns berichtet, daß Viele vor den Bildsäulen ihrer Götter gestanden und gebetet haben, vergeblich ringend mit dem entfliehenden Glauben an ihre Erhörung und daß sie endlich geschieden seien von ihren Tempeln, verzweifelnd und ohne höheren Halt für ihr Leben. Wie Vielen mag es in diesen unseren Tagen als Schuld herrschender unklarer Gottesbegriffe, die die Dogmatik mit verschuldet hat, ähnlich ergehen! Denn wenn sie auch nicht den pantheistischen Vorstellungen von einer Lebendigkeit Gottes, die seinen Begriff zerstört, verfallen sind, so haften doch um so mehr deistische Vorstellungen von einer falschen Erhabenheit und werfen sich ihnen in den Weg, wenn sie zu beten und eine solche Vorstellung von Gott zu fassen suchen, wie der Betende sie bedarf und ohne deren objective Wahrheit das Gebet und der Glaube an seine Erhörung Thorheit wäre. Andere vermögen es nicht über sich, vom Gebete zu lassen. Aber in dem gewöhnlichen Leben beherrscht ihr Denken eine mechanische deistische Anschauung, die sich für sie ohne eingehendere Prüfung in den Schein der Wissenschaftlichkeit gekleidet hat und die den Gottesbegriff verdammt, der sich in ihrem Gebete geltend macht. Davon ist die Folge, daß ihr Gebet nur halben Muth zu Gott fassen kann oder daß sich ihnen gar bei einiger Selbstreflexion das Gebet in Etwas auflöst, was nur subjective Bedeutung hat, gleichgültig, ob Gott höre und dabei sei oder nicht. Darum ist es

von sehr tief greifender Wichtigkeit, daß die Theologie endlich dazu thue, ihren Gottesbegriff mit den religiösen Interessen zur wahren wissenschaftlichen Ausgleichung zu bringen, damit die Kluft zwischen dem Leben des Gedankens und dem der Religion sich mehr und mehr schließe und der unselige Widerstreit zwischen der Unveränderlichkeit und der Lebendigkeit Gottes endet in dem Beide erst in ihrer Wahrheit erfassenden, darum aber auch sie einigenden ethischen Gottesbegriff.

G. den 22. März 1858.

* * *

Da vorstehende Abhandlung schon geschrieben war, bevor mir die unsere Frage berührenden Abhandlungen von Herrn Dr. Liebner „Christologisches" und von Herrn Lic. Hasse: Ueber die Unveränderlichkeit Gottes (Jahrb. f. d. Th. 1858, 3. S. 349 ff.) zu Händen kamen, so schien es mir hier nicht angemessen, nachträglich mich ausdrücklich mit ihnen auseinander zu setzen, was nur in zerrissener Weise, durch eingeschobene Anmerkungen, also auf meine und auch ihre Kosten hätte geschehen können. Indem ich auf den Vortheil nicht verzichtete, meine Ueberzeugung im Zusammenhang der Sache ohne Nebenbeziehungen darzulegen und zu begründen, mußten von selbst doch auch alle theologischen Hauptpunkte der Frage zur Sprache kommen. Wenn ich an einem einzelnen Punkte, der modernen Kenosislehre in der Christologie (die ungefähr das directe Gegentheil der alten Kirchenlehre ist, indem bei dieser die Menschheit, bei jener aber die Gottheit das *κενούμενον* ist), begonnen und eine eingehendere Kritik an dieser Vorstellung geübt habe, die sich bereits bis zum Range eines Dogma der lutherischen und reformirten Glaubenslehre erheben zu können glaubte, so wird aus vorstehender dogmatischer Arbeit hoffe ich erhellen, daß mein Widerspruch weit umfassendere Grundlagen zu seinem Hintergrunde hat, und daß seine Reinerhaltung auch bis in's Einzelne eine wichtige Aufgabe dieser Zeit ist. Je mehr ich mit meinen verehrten Opponenten im Allgemeinen in diesem Bestreben mich Eins weiß, desto getroster durfte ich bei Erhebung meiner Bedenken auf Verständigung hoffen, ersehe auch zu meiner Freude, daß in wichtigen Punkten dieselbe schon vorgerückt ist. Allerdings sind doch Differenzen übrig; zur Förderung des gegenseitigen Verständnisses will ich dazu Eines bemerken. Die verehrten Männer täuschen sich,

wenn sie meinen, daß mir erst in der Auferstehung Jesus zum Gottmenschen werde oder werden müsse: für diese Vermuthung ist keine Stelle aus meinem Werke zum Beleg angeführt; und ein Blick auf den Schluß desselben, z. B. II, 1260, 1271, 1272 hätte sie über den entgegengesetzten wirklichen Sachverhalt leicht belehren können. Daher auch Geß mit Recht weit vorsichtiger sich über diesen Punkt ausgesprochen hat. Was Geß als eine Möglichkeit hingestellt hatte, die sich bei meiner Annahme eröffne, das soll jetzt (Jahrb. f. d. Theol. 1858, 2. S. 359) „offenbar" meine Meinung sein. Und doch war diese Möglichkeit durch die citirten Stellen meines Werkes inzwischen bereits als Unmöglichkeit für meinen christologischen Standpunkt dargethan. — Ueber den Verdacht eines wenigstens feinen Nestorianismus hilft mir diesmal glücklicher Weise, wenn es dessen bedarf, Herr Dr. Thomasius hinweg (Dogmatik A. 2, II. 193, 67.), sowohl bei Andern als bei sich selbst, indem er das Gegentheil der dualistischen Denkweise vermuthet, nämlich eine Vermischung des Göttlichen und Menschlichen. — Was es mit der letzteren Befürchtung auf sich habe, konnte die Hauptstelle meines Buches II, 716, die freilich nicht berücksichtigt ist, ihm deutlich sagen.[1] Daß aber von Nestorianismus die Rede nur da sein kann, wo entweder die zwei Naturen sich fremd und innerlich geschieden gegenüberstehen oder wo in dem Gottmenschen eine Zweipersönlichkeit gelehrt wird, nicht aber schon da, wo überhaupt von zwei Naturen gesprochen wird, muß Jeder zugeben. Gerade um den Nestorianismus mit der Wurzel abzuschneiden, dringt nun mein Werk so wiederholt darauf, die Unio *naturarum* müsse, wie Luther und die Schwaben richtig gesehen haben, das Erste, der Ausgangspunkt sein; aber obwohl diese Unio von Seiten Gottes als Logos von Anfang an persönlich, d. h. ein persönlicher Act ist, so ist doch das gottmenschliche Resultat, wenn das Wort Persönlichkeit im wissenschaftlichen Sinne genommen, d. h. von dem selbstbewußten, sich selbstbestimmenden Geiste gebraucht wird, offenbar Anfangs noch nicht persönlich, weil der menschlichen Seite Beides noch fehlen muß (Matth. 1, 20; Luk. 1, 35: *τὸ γεννώμενον ἅγιον υἱὸς θεοῦ κληθήσεται*), eine einseitige Unio perso-

[1] Wo als Grundverhältniß des Menschlichen zu dem Göttlichen das der Empfänglichkeit zur unendlichen Fülle bezeichnet ist.

nalis aber wäre noch nicht die vollkommene Unio pers., sondern wie unsere Alten sagen, nur ein *μονόπλευρον*. In populärer oder auch juristischer Sprache nennt man freilich auch den Embryo Person: und in diesem weitschichtigeren Sinn kann ich noch eher als meine verehrten Gegner das Jesuskind Person nennen, denn mir bleibt auch zu der Zeit, wo die Menschheit Christi noch nicht kann selbstbewußt sein, wenigstens Gott als Logos einfache Person. Sobald aber der Mensch Jesus sein selbst vollständig bewußt wird, weiß er sich mit dem Logos Eins, als Eine Person, und würde sich unwahr wissen, wenn er sich nicht so wüßte, wie umgekehrt der Logos sich seit der Incarnation auch als Menschen, wenn schon noch nicht als vollendeten Gottmenschen wußte. Für die Zeit nach der Auferstehung endlich vermuthet auch Liebner nicht mehr Nestorianismus. — Hienach muß Herr Dr. Liebner es mir schon zu Gute halten, wenn mich das Wort Nestorianismus in dieser Anwendung, d. h. da, wo weder der Anfang, noch die Mitte, noch das Ende dem historischen oder dogmatischen Begriff des Nestorianismus entspricht, etwas an das bekannte Lichtenbergische Messer, mit dem es wenig Gefahr hat, erinnert. Wenn man dagegen die Zweinaturenlehre überhaupt und in jeder Fassung etwa mit Ebrard wollte nestorianisch nennen, daher auch, wie dieser Gelehrte und Dr. Gaupp thut, die Lehre der lutherischen Dogmatiker, so wäre das eine Licenz, die man wenigstens nicht loben kann. Daß in dieser Streitfrage mir die Rolle des Vertreters der F. C., ja der ganzen alten Dogmatik gegen die moderne Kenotik zugefallen ist, kann ich nicht ändern, habe aber nicht deren Abweichung von der kirchlichen Tradition zu einem Hauptargument gegen sie gemacht, sondern versucht, in der Sache selbst die Entscheidung zu finden, was mir, auch im Blick auf die mageren bisherigen Resultate des Streites über die Versöhnungslehre, das allein Förderliche und unserer deutschen Theologie Würdige zu sein scheint.

V.

Ueber Schelling's neues System, besonders seine Potenzenlehre.[1]

Das Eigenthümlichste in Schelling's neuerem System ist seine Potenzenlehre. Sie ist zugleich das Wichtigste und für die philosophische Bedeutung des Systemes Entscheidendste. Denn sie ist es, die ihm nicht bloß Grundlage seines Gottesbegriffes und der Trinität, sondern auch das erklärende Mittel für die Weltschöpfung, für die Christologie und Versöhnungslehre, für die Heiligung und Vollendung der Welt bildet.

Sie ist aber zugleich das Schwierigste in seinem System und erscheint unserm hergebrachten Denken gar fremdartig. Schelling weiß es, daß er hier auf ungewohnten Bahnen geht, wo mancher Schritt, namentlich aber der erste, dem Leser das unheimliche Gefühl willkürlichen Vorgehens einflöße, er verweist aber auf Geduld durch die Aussicht auf den Lohn am Ziele des Weges.

Niemand kann dieses System durcharbeiten ohne durch neue großartige Anschauungen, tiefsinnige Wahrheiten und geniale Blicke belohnt zu werden. Aber während Manches davon sich durch sich selbst empfiehlt und in seiner Wahrheit von der Richtigkeit und Wahrheit der Schelling'schen Potenzenlehre nicht abhängt, so hat doch das System im Ganzen einen bloß hypothetischen Charakter, so lange in seine Basis das Vertrauen nicht erworben ist, d. h. so lange seine Potenzenlehre, um einen Aus-

[1] Diese Abhandlung erschien in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1860. V, 1.

druck zu gebrauchen, der das Mißtrauen in die Methode der früheren Form seines Systems ausdrückt, noch kann „aus der Pistole geschossen zu sein" scheinen. Schelling selbst gibt hiezu Veranlassung, wenn er es liebt, das Eigenthümliche seines Systems als „Erfindung" oder „Entdeckung" zu bezeichnen.

Die weit verbreitete Sucht, geistreich zu reden, hat uns nur zu sehr daran gewöhnen müssen, der Erfindungsgabe und der schöpferischen Phantasie zu mißtrauen, besonders in Sachen der philosophischen Wahrheit. Wir vermögen nicht mehr (darin ist unsere Zeit, so wenig es sonst scheinen mag, in einer für die Philosophie geeigneteren geistigen Verfassung) einen bloß ästhetischen Genuß mit dem philosophischen oder vielmehr mit der Erkenntniß der Wahrheit zu verwechseln. Es genügt unserer Zeit nicht mehr, überhaupt nur ein System zu besitzen, trage es nun den Charakter der Zufälligkeit und Willkür in seinen Ausgangspunkten und seiner Methode an sich oder nicht. Vielmehr haben wir gelernt, uns lieber mit wenigem aber festem Besitz zu begnügen, als ein großes Scheinvermögen den Verlusten der rasch wechselnden Zeitläufe auszusetzen.

Auf der andern Seite sind alle großen Fortschritte des Erkennens weder durch bloße Empirie noch durch bloßes discursives Denken oder durch bloße Reflexion vermittelt worden, sondern sie stammen ursprünglich aus einer geistigen Intuition, welche den Dingen gleichsam in's Herz blickt, oft den Erfahrungen vorauseilt, oder, um mit dem jetzigen Schelling zu reden, aus einem metaphysischen Empirismus, wo nicht sowohl wir uns die Erkenntniß geben, als vielmehr nur uns dafür erschließen, damit das Object sich für uns erschließe, und wo wir dasselbe nicht bewältigen, ohne zuvor von seiner lebendigen Gegenwart rein bestimmt und bewältigt zu sein. In diesen Lichtblicken unseres Erkenntnißlebens sind wir in unmittelbare, gleichsam magische Berührung mit der lebendigen Wahrheit gesetzt, wir vernehmen etwas von dem pulsirenden Leben der wahren Welt. Daß diese Momente zugleich eine hohe Poesie haben, wird ihre Bedeutung für die Erkenntniß nicht herabsetzen: darin ist die wahre Poesie und Philosophie Eins, unverwirrt und ungehemmt durch die Zufälligkeiten und Trübungen der Wirklichkeit im Elemente der bleibenden und lebendigen Wahrheit stehen zu wollen, so daß das Miß-

trauen gegen die Poesie und Phantasie in Dingen der Wahrheit überhaupt doch eine Verachtung und Verletzung Dessen wäre, was den Lebensnerv oder den lebendigen Springquell aller wahren Philosophie bilden muß. Ein bloß historisches oder reflexives Denken hat es nothwendig an sich, nicht zu wissen das letzte Woher noch das Wohin, d. h. kein Wissen zu haben, sondern in der Mitte zwischen Beiden zu schweben, in einem Zustande, der, mit dem lebendigen Glauben wie mit dem wahren Wissen verglichen, nur ein unfreier oder, wenn man will, träumender heißen kann, wie nüchtern er sich auch gebärden mag. —

Die philosophische Darstellung der original erkannten Wahrheit ist nun freilich von der künstlerischen zu unterscheiden, denn in ihr kommt es auf Begründung und Beweis, auf gegenseitigen festgeschlossenen Zusammenhang des Ganzen und des Einzelnen und auf Handhabung dialektischer Methode an; sie weiß, daß Nichts kann einzeln wahrhaft gewußt werden und die wissenschaftliche Ueberzeugung, die ihr Ziel ist, nur aus der vernünftigen Verkettung und dem Zusammenhang mit der letzten sich selbst tragenden Wahrheit resultiren kann, während dagegen das Kunstwerk befriedigt, wenn es nur, sei es auch in mikrokosmischer Form, das originale Gefühl des Lebens der wahren Welt zur Anschauung bringt. Aber als Moment wird auch in der wissenschaftlichen Darstellung das Künstlerische berechtigt sein. Denn alles Ursprüngliche, Schöpferische hat auch an der Schönheit Theil. Alle wahrhaft großen originalen Conceptionen der Wissenschaft hängen mit Poesie, Ethik, Religion zusammen, denn sie sind Kinder des Einen aus seinen Tiefen sich offenbarenden göttlichen Geistes. Ebenso ist nicht minder in dem Rhythmus der echten dialektischen Bewegung ein Element geistiger Schönheit, da die Sprache selbst, um wissenschaftlich durch ausdrucksvolle Plastik, Kraft und Durchsichtigkeit zu befriedigen, von einem künstlerischen, der Harmonieen kundigen Geiste geschaffen sein muß.

Wie mächtig in den früheren Werken Schelling's das poetische und künstlerische Element lebte, ist bekannt. Die innige Durchdringung des Sinnes für Wahrheit und für Schönheit war in ihm nicht sowohl Grundlehre als der Athem seines geistigen Lebens. Im Anschauen der Idee wie geistestrunken riß er durch die Macht der schönen begeisterten Rede Zuhörer und Zeitgenossen hin, sie unwillkürlich erinnernd an den

göttlichen Platon. Aber nicht bloß die Besonnenen und die Nüchternen verlangten nach der Umsetzung seines Weltgedichtes in die Sprache der sicheren und klaren Erkenntniß, sondern auch vornehmlich er selbst gewann die Einsicht, daß „die Geister der Propheten den Propheten unterthan sind“. Diese Wahrheit sich anzueignen und mit ihr sich zu durchdringen ist die Arbeit seiner mittleren und späteren Lebenszeit gewesen. Die überschwellende Productionskraft zu subigiren, das Ungeordnete durch Scheidung und denkende Gestaltung zu klären und zu bewältigen, war das Hauptwerk der langen stillen Zeit, die seinen glänzenden Anfängen folgte. Der Meister, der an Platon erinnert hatte, ist bei Aristoteles in die Schule gegangen, wie er offen bekennt, aber um seinen Ideen, sowohl den Erfindungen seiner Jugend, als den Geistesblicken seines männlichen Alters mit dem adäquateren wissenschaftlichen Ausdruck auch die Empfehlung und die Leuchte des innern Zusammenhanges mit den größten Denkern der Vorzeit, durch Beides aber Gemeinverständlichkeit und Bürgerrecht zu erobern.

Diese zweite Zeit der stillen, aber, wie sich jetzt zeigt, rastlosesten Arbeit hat ihn auf lange Zeit der Bühne des öffentlichen Lebens entrückt.

Jetzt tritt er wiederum vor uns auf wie ein zum zweiten Mal Geborner. Das Stürmische, fast Ekstatische seiner ersten Periode ist gewichen, aber die schöpferische Kraft seines Geistes ist nicht versiegt, sondern unter die Zucht der Besonnenheit gebracht, schafft sie einen Organismus, in welchem vor Allem der Contrast zwischen der Einfachheit der Mittel und Principien einerseits und der bewundernswerth reichen Anwendbarkeit andererseits in's Auge fällt. Die seltene Macht über die Sprache, die Schelling frühe auszeichnete, ist geblieben und ohne daß sie an Kraft verlor, hat sie an einfachem Adel gewonnen. Sie geht dahin wie in silberklarem, lebendigem Flusse. Ein Zeugniß der seltensten Elasticität und Kraft, wie der Gesundheit seines Geistes ist aber eben am meisten jene Verehrung des Aristoteles, dem er sein eindringendes Studium gewidmet und einen bedeutenden Einfluß auf sich in Definitionen, Sätzen und Methode verstattet hat, so daß eine Combination aristotelischen Geistes mit mehr platonischer Grundlage diese letzte Stufe charakterisirt, welche dem genialen Manne zu ersteigen noch vergönnt war.[1] Indem

[1] Der jetzige Schelling steht in Einer Hinsicht dem Aristoteles näher als dem

aber hiezu noch eine wachsende Befreundung mit dem Christenthum kam, hat er seine wissenschaftliche Laufbahn mit der „Philosophie der Offenbarung" zu krönen vermocht, einem Werke der originalsten Art, durchweht von dem Hauche der Begeisterung und nimmer alternder geistiger Jugend, zugleich aber auch einem Werke, so gereift und ausgetragen, daß es im Umriß ganz, theilweise bis in's Feinste durchgearbeitet, vorliegt.

Platon, sofern er nämlich der Erfahrung und Wirklichkeit eine höhere Stelle zuweist, als Platon und als der Idealismus überhaupt thut, dadurch aber die Philosophie zu erweitern, ihr neue Gebiete zu erobern sucht. Zu dem alten, unerledigten Gegensatz des Realismus und Nominalismus nimmt Schelling eine neue, bisher nicht dagewesene Stellung ein, welche philosophisch durchgearbeitet sein will, wie die bisherigen Formen dieses Gegensatzes. Hatte Platon das Reale in dem Allgemeinen, in den Ideen gesehen, Aristoteles aber in der Einzelheit, so steht Schelling jetzt auf der Seite des Letzteren, indem ihm Gott die Einzelheit ist, die sich mit dem Allgemeinen bekleidet, das Allgemeine anzieht. Denn das Allgemeine sind ihm die Prädicate, Attribute, die an sich vielen Subjecten zukommen können; während das Einzelne das sie tragende, ja ihnen durch Verbindung mit sich oder durch Aneignung das Sein verleihende Subject ist. Sie sind dem Subject das Object, der Stoff oder die Materie. Hegel steht in dieser Beziehung unzweifelhaft auf Platons Seite, da er in dem „Allgemeinen" das Sein sieht. Aber freilich hat er für das Allgemeine keinen realen Träger und wenn er das Allgemeine „sich seine Bestimmungen selbst geben", es sich in sich reflectiren, oder sich bewegen und erheben läßt, so erschleicht er damit nur eine Fortbewegung: denn was sich in sich reflectiren und bewegen kann, muß schon zum Voraus mehr als nur ein Allgemeines, muß ein für sich Seiendes, sich bestimmen Könnendes sein. Mit vollem Rechte hat U. Wirth (Antwortschreiben an Rosenkranz in der Zeitschr. f. Philos. 1853. S. 259 ff.) darauf aufmerksam gemacht, daß Hegel, indem er das Allgemeine als die freie Macht bezeichne, die ihre Bestimmungen selbst setze und sich als Einzelheit reflectire, in dem Widerspruche stehen bleibe, dasselbe doch auch wieder als Einzelheit, weil als sich selbst bestimmende Potenz voraussetzen zu müssen. Er weist zugleich nach, wie schwankend auch die Hegel'sche Schule in Betreff der Frage nach der Substanzialität (d. h. dem realen Fürsichsein) der allgemeinen Begriffe sei; wie man da liebe, die Kategorieen zu hypostasiren und ihnen eine Selbstbewegung und Selbstbestimmung beizulegen, die denn doch wieder nichts Anderes sei, als die ihnen immanente Denknothwendigkeit, wie man der „logischen Idee" ein schöpferisches Verhalten zuschreibe, aber doch sie nicht theologisch als Logos, als präexistirendes, für sich seiendes Wesen fassen wolle. Die Bezeichnung der „Idee" als eines thätigen Wesens sei freilich ein längst üblicher Sprachgebrauch, aber ein solcher, mit welchem man die eingreifendsten Erschleichungen beschönige, während es nicht angehe, da symbolisch zu sprechen, wo es sich um den Grundbegriff des ganzen Systems handle, wenn man nicht in die Gefahr kommen wolle, bloße Allgemeinheiten mit Selbstbestimmung zu begaben, um aus ihnen das Werden der gesammten Wirklichkeit zu begreifen. Des Aristoteles Polemik gegen das Symbolische und Bildliche in Platon's Ideenlehre sei

Zwar des Fremdartigen und Unerwarteten enthält sein System, wie es jetzt abgeschlossen vor uns steht, so viel, daß man oft unwillkürlich dadurch an die lange Stille und Einsamkeit seines Denkens erinnert wird, an den Mangel des lebendigen öffentlichen Wechselgesprächs mit der philosophischen und theologischen Gemeinde. Aber so schmerzlich namentlich

---

daher eine gerechtfertigte gewesen. Aehnlich und noch ausführlicher in s. Abhandlung: Die Lehre von der Unsterblichkeit des Menschen ebend. 1847. S. 202 ff. Diese Polemik gegen eine durch bildliche Redeweise erschlichene Hypostasirung der Idee oder der allgemeinen Begriffe und Kategorieen übte nun Schelling in der einschneidendsten Weise durch die Grundunterscheidung der Allgemeinheiten oder Begriffe, die nur Möglichkeiten sind, aber allgemeine und ewige Wahrheiten, von dem Wirklichen, das immer nicht bloße Allgemeinheit, sondern gerade reale Einzelheit (Fürsichseiendes) ist, oder durch die Unterscheidung des Was (der Welt der möglichen Prädicate, die für sich noch nicht real sind) und des Daß. Unter Einzelheit versteht er aber nicht etwa nur eine sinnliche oder zeitlich und räumlich begrenzte Einheit, sondern ein „für sich seiendes" Reales, das nicht zugleich sein Gegentheil, sondern etwas Bestimmtes ist. Keineswegs ist ihm Gott eine Einzelheit, die nicht in einer wesentlichen Beziehung zu dem Allgemeinen, zu „den ewigen Wahrheiten" stünde (s. u.); sondern auch ihm ist Gott die Einheit der absoluten Einzelheit und des Allgemeinen und erweist sich ebendadurch als absolute Persönlichkeit, einerseits als Quelle alles Möglichen und Wirklichen, andererseits als von allem Wirklichen außer ihm auf's Bestimmteste unterschieden. Wenn der alte Nominalismus häufig die Allgemeinbegriffe für rein subjectiv oder gar zufällig nahm, so sind sie Schelling vielmehr nothwendige, unter sich zusammenhängende Begriffe, dem allgemeinen Denken eingeboren: aber nicht Realitäten, Hypostasen für sich, sondern sie umschreiben in ihrer Allheit bloß den Kreis des „Möglichen". Gleichwohl stehen sie, in denen die rationale Philosophie beschlossen ist, mit dem Realen in der Welt in einem unauflöslichen Zusammenhang und ihre Erkenntniß ist die nothwendige Vorstufe alles Wissens wie das Mittel alles philosophischen Erkennens des sich als wirklich Erweisenden. Denn alles Wirkliche ist nur aus seiner Möglichkeit begreiflich. Sodann aber, und das ist das Wichtigste, gewinnen alle diese Möglichkeiten ebendamit, daß sich das Subject findet, das sie als Prädicate an sich hat, durch die Verbindung mit diesem realen und sich als wirklich erweisenden Subject selbst ihren Antheil an objectivem Sein, sind nicht mehr bloße ideelle denkbare oder zu denkende Möglichkeiten, sondern Möglichkeiten, die als Attribute oder Kräfte schöpferischer Art dem absoluten Subject, dem Gott der Freiheit beiwohnen. Bei dieser Lage der Sache kann man es Schelling nicht verdenken, wenn er in Beziehung auf diese Fragen von aristotelischem Sinn und Geist bei Hegel wenig findet und vielmehr eine ähnliche kritische Stellung zu ihm einnimmt, wie Aristoteles gegen Platon's Ideenlehre; wiewohl auch jetzt Schelling nicht so sehr von Platon abweicht, daß nicht auch bei ihm die ideale oder intelligible, zunächst noch in Gott gehaltene Welt eine große Bedeutung hätte. — Mit Recht sehen wir daher auch manche neuere philosophische Arbeiten das Verhältniß von Subject und Prädicaten einer eingehenden Untersuchung unterziehen.

für die Theologie zu vermissen ist, daß er mit dem Standpunkt Schleiermacher's, den er doch hoch achtet, sich nicht näher auseinandergesetzt hat, so greift doch Schelling's jetziges Wort in den gegenwärtigen Stand wichtiger Fragen der Philosophie und Theologie entschieden und so ein, als hätte er an den öffentlichen wissenschaftlichen Verhandlungen ununterbrochen Theil genommen.

Wenn die edelste Mystik des Mittelalters zunächst auf Gott und den Menschen gerichtet war, dann aber je mehr sie ethischen Charakter annahm und in Erkenntniß der Sünde wuchs, desto bestimmter eine Vorläuferin der Reformation wurde, in der ihre besten Ideen zu der Reife wissenschaftlichen Ausdruckes und zu der Form eines christlichen Gemeingutes gediehen: so thaten sich doch noch in der Reformationszeit und unmittelbar nach ihr neue Probleme, ja eine ganze Welt von solchen auf. Hatte der Geist als Einzelner seine Ruhe gefunden in dem rechtfertigenden Glauben schon im Diesseits, so konnte der das diesseitige Leben in seiner Tiefe und seinem Werthe erfassende Geist nicht umhin, auch auf die in der diesseitigen Welt so breit und hoch gelagerte Natur den Blick zu richten, und derselbe Blick, der im Glauben durch den Sohn in das Herz des Vaters schauen gelernt, sucht auch der Natur und der Creatur in's Herz zu schauen. Die Mystik des Mittelalters ging in die sogenannte Theosophie eines Teophrastus Paracelsus, V. Weigel, Jac. Böhm über, welche als Vorläuferin der Naturforschung und Naturphilosophie dasteht und in die Gotteserkenntniß auch die Naturerkenntniß hineinzuziehen sucht. Eine dritte Stufe derselben Richtung beginnt, seit zu dem Naturreich auch das der Geschichte, die göttliche Reichsgeschichte, in den Kreis der Betrachtung tritt, bei der es sich nicht mehr bloß um das einzelne Individuum oder die Natur, sondern um die objective Menschheit und das Reich Gottes in ihr handelt. Die theosophische Richtung begann hier naturgemäß mit dem τέλος, mit der Eschatologie, die den absoluten Weltzweck als realisirt betrachtet (Spener, Bengel, Oetinger) und die bei einer Philosophie der Geschichte zu enden bestimmt ist, wie die erstere Form dieser Richtung die Vorbotin der Naturphilosophie war. Schelling nun, wahlverwandten Geistes mit einem Jac. Böhm und Oetinger, wenn er früher, in der Periode seiner Naturphilosophie, die Theosophie zur wissenschaftlichen Form zu

bringen gesucht hat, was ihn zu dem Problem der Freiheit als dem tiefsten führte, hat sich, wie schon manche Spuren seiner früheren Schriften es ankündigten, in der späteren Zeit seines Lebens immer bestimmter der Welt der Geschichte zugewendet, den „Weltaltern", und zwar dem innersten, alles Andre entscheidenden Kreis derselben, der Religionsgeschichte der Menschheit. Es ist aber nicht zuerst und nicht zumeist das Ende, die Vollendung der Dinge, die er betrachtet, obwohl auch sie eine wichtige Stellung einnimmt, sondern der Anfang und der Verlauf der Religion (der über- und vorgeschichtlichen, sodann des Heidenthums und Judenthums), endlich das Christenthum. Insbesondere ist es das Heidenthum, dem er die eingehendste Erörterung gewidmet hat (Einleitung in die Philosophie der Mythologie und Philosophie der Mythologie). Es leitet ihn dabei der fruchtbare Gedanke, daß das Werk des Logos in der vorchristlichen Zeit nicht so eng beschränkt werden darf, und daß das Verhältniß des Logos zum Menschengeschlecht auch während der heidnischen Zeit nicht so lose zu denken ist, als die Theologie es von lange her gewohnt ist. Ferner aber auch, daß so gewiß die Willkür ein Hauptfactor in der Entstehung des Heidenthums ist, doch dasselbe auch eine zusammenhängende Geschichte hat, ja daß recht eigentlich in dem Heidenthum nicht Geschichte der Freiheit, sondern ein nothwendiger Verlauf ist, bestimmt durch Principien, die von Gott her sind, und die nach ihrer Art und nach Gottes Willen fortwirken so wie sie in der gefallenen Menschheit es können und müssen, ja die ihre Geschichte im Geiste der Menschheit haben, wenngleich diese seit dem Abfall von Gott nicht mehr in unmittelbarer Berührung mit Gott als Gott, nicht mehr in wahrer Gottesgemeinschaft steht. Die Vorgeschichte des Logos, auch im Heidenthum, ist ihm aber zugleich die Vorhalle für die Religion der Offenbarung und deren Verständniß.[1]

---

[1] Mag immerhin im Einzelnen Schelling in seiner Darstellung der Mythologie vielfach fehlgegriffen haben, wie z. B. es schwerlich gerechtfertigt ist, nur im Dionysos das Wirken der zweiten Potenz zu sehen, den Apollon aber, so wie er thut, zurückzustellen, und die gleichfalls hierher gehörige Palingenesie zu übersehen, welche fast alle olympischen Götter im hellenischen Bewußtsein erleben: der Grundgedanke wird dadurch nicht afficirt, daß er noch vollständigere Belege für ihn finden könnte. Nicht minder fruchtbar und anregend ist aber auch der sich durch sich selbst empfehlende

Was nun aber die wissenschaftliche Haltung und Fundamentirung seiner Darstellung des Weltsystemes, seiner positiven Philosophie und besonders seiner Philosophie der Offenbarung anlangt, so ist der Zugang dazu dadurch erschwert, daß der Anfang, die Lehre von den Principien oder Potenzen, auf welchen alles Folgende ruht, nach Sinn und Bedeutung nicht eben leicht verständlich ist, ja vielmehr gar sehr den Schein des Abrupten und für den Zweck der nachher auf die Geschichte zu machenden Anwendungen Erfundenen macht. Mag sie immerhin mit der wirklichen Welt sich gut reimen, und sich so als glücklichen Blick in die bewegenden Kräfte hinter den äußeren Erscheinungen ausweisen können: wir haben daran doch noch keinen Schlüssel für die Hauptprobleme der Metaphysik und Theologie, wenn wir damit selbst wieder nur vor ein Geheimniß gestellt werden, wenn wir nur dabei anlangen, daß diese Potenzen und ihr Wirken müssen vorausgesetzt werden, wenn die Wirklichkeit soll verständlich sein; während vielmehr, wenn wir nicht auf eine wissenschaftliche Ueberzeugung zu verzichten haben, alles darauf wird ankommen müssen, daß die Principienlehre als in sich selbst begründet dastehe.

Es ist nach all diesem unerläßlich, vor Allem diese Principienlehre Schelling's selbst zu vernehmen und sie darauf anzusehen, ob sie eine bloße, wenn auch sinnreiche Erfindung, eine bloße Hypothese zur Erklärung der Wirklichkeit ist, oder aber ob sie den Rang einer wissenschaftlichen Setzung behaupten kann, eines wissenschaftlichen Lösungsversuches von Problemen, an welchen die Philosophie und Theologie zu arbeiten hat.

Ueberzeugen wir uns zuvörderst, daß er den wissenschaftlichen Anforderungen an die Grundlegung sich nicht entziehen, daß er in seiner Principienlehre ein sich selbst tragendes, nothwendig zu denkendes, geschlossenes Ganzes geben will.

Es ist ein gemeinsamer Zug der neueren deutschen Wissenschaft, daß sie nach langer Herrschaft des Idealismus und der apriorischen

Gedanke, daß die Mythologieen der Völker als Eine successive Mythologie betrachtet werden müssen, und daß im Großen in dieser ihrer Geschichte sich der von Stufe zu Stufe aufsteigende Schöpfungsproceß ideell ab- oder nachbildet in dem unter die Naturmacht gefallenen Geist, bis auch in der Mythologie die menschliche Gestalt, die Stufe der Humanität erreicht wird, die aber nun ihre Außergöttlichkeit aufgeben muß, um ihr wahres, ewiges Sein zu gewinnen.

Construction sich bestimmter der Wirklichkeit zuwendet. Wir gewahren das nicht bloß auf dem Gebiete der Naturwissenschaften, wo dem Materialismus ebendamit das Recht zur Anklage genommen, ja auf seinem eigenen Gebiet der Kampf geboten wird, sondern auch in der Theologie, wo sich dieser Zug besonders im Drange zur Geschichte und Geschichtlichkeit offenbart. Diese Richtung theilt im Allgemeinen Schelling so, daß er dadurch schon nicht wie ein Fremdling, sondern wie ein Stimmführer für die berechtigtsten wissenschaftlichen Interessen unter uns steht. Waren wir durch den lange gepflegten Idealismus allmählig wie durch eine Kluft sowohl von anderen denkenden Völkern, als von den früheren Jahrhunderten geschieden worden, so kommt Schelling's jetziges System schon im Allgemeinen diesem Trieb, aus der Welt der bloßen Idee in die Welt der Thatsachen zu steigen, nicht bloß entgegen, sondern es ist eine der ersten Aufgaben, die er sich setzt, durch wissenschaftliche Kritik des der Wirklichkeit sich entfremdenden Idealismus und durch Erweckung des Durstes nach der Wirklichkeit in dem denkenden Geiste dem Thatsächlichen und der Geschichte die gebührende Anerkennung und Macht über den Geist wiederzugewinnen. Freilich drohen auch auf dieser Bahn wieder eigenthümliche Gefahren, von welchen Diejenigen keine Ahnung zu haben scheinen, welche die Theologie und insbesondere die Dogmatik in bloße Geschichte auflösen zu müssen glauben. Die Folge davon wäre der Verzicht auf ewige Wahrheiten, auf eine Theologie, die ein absolutes, nicht wankendes Ziel vor Augen stellt und schon mitten in die Geschichte, in Wissen und Wollen dieses Ziel aufgenommen sehen will, damit es verwirklicht werde.[1] Eine geschichtliche Theologie, die gegen den Idealismus eine nur negative Stellung einzunehmen wüßte, würde ideenlos und aufhören Theologie zu sein: würde auch, da einerseits die Facticitäten unbeweglich sich selbst gleich sind, andererseits die Geschichte immer neue Facticitäten hervorruft, zwischen Starrheit oder eigenwilliger Verabsolutirung eines Ausschnittes der

[1] Trefflich strafte Schelling eine solche auf Metaphysik und eigentliche Wissenschaft verzichtende Pseudogeschichtlichkeit, die in bloßen Reflexionen über Empirisches enden müßte, ohne ein Wissen von dem Woher? und Wohin? Philos. d. Off. Vorles. 1. 2.

Geschichte und zwischen zielloser Beweglichkeit einen festen Standort nimmer erreichen können.

Schelling's jetziges System nun ist schon dadurch geeignet, in die gegenwärtige Lage der Wissenschaft einzugreifen, als es bei aller Betonung der Wirklichkeit oder des „Daß", ebendamit der Grenzen apriorischer Construction oder der reinen Vernunfterkenntniß, doch nicht in eine entgegengesetzte oder gar früher schon dagewesene Einseitigkeit (z. B. den Standpunkt des bloß historischen oder autoritätsmäßigen Glaubens) zurückführen, sondern die Bahn für eine neue, höhere Stufe der Wissenschaft eröffnen will. Auf dieser Stufe soll auch der kritische, die verschiedenen Positionen des Idealismus durchlaufende Weg, der nur damit endigte, das Verlangen nach dem fehlenden Wirklichen und wahrhaft Seienden zu erwecken, und dieses als Aufgabe für das Wissen im Gegensatz gegen alle Stufen bloßer Scheinbefriedigung hinzustellen, sich als ein solcher ausweisen, der, ist nur das „Wirkliche", „das Seiende selbst" gefunden oder gegeben, den Schlüssel zum Verständniß der Welt, ihrer Entstehung und Geschichte enthält. Die verschiedenen Positionen der reinen Vernunftwissenschaft, welche er in ihren geschichtlichen und typisch gewordenen Gestalten (namentlich der idealistischen Kant's, Fichte's, Hegel's) vorführt, aber auch durch Beiziehung des Willens zu ihrer Wahrheit zu bringen versucht, sind ihm nämlich einerseits die Phänomenologie des Geistes, aber zugleich (wenn überhaupt Etwas ist) nicht bloße Gedankenbestimmungen, sondern auch objective Logik oder Ontologie und in dieser Einheit Wissenschaftslehre. Diese, oder die Philosophia prima ist das reine, bleibende Resultat der Vernunftwissenschaft, die „rationale Philosophie", die er im Verhältniß zur „positiven" wirkliches Wissen oder Wissen des Wirklichen gewährenden zwar „negative Philosophie" nennt, aber nicht, als ob sie schlechthin Nichts von Wissen gäbe oder nur Negatives zum wirklichen Wissen beizutragen hätte, sondern weil in ihr für sich nur das Wissen „vom Möglichen" sich vollzieht, während das Ziel das Wissen des Wirklichen sein muß. Aber wenn Etwas ist, wenn es ein Sein gibt, so haben alle jene Gedankenbestimmungen auch reale Bedeutung,[1] denn das Wirkliche

[1] Z. B. Philos. d. Offenb. I., 243 ff., 246. Einl. in d. Philos. d. Mythologie, S. 387 f.

kann ja nicht außerhalb der Möglichkeit, sondern nur in deren Kreise liegen.

Des Wirklichen als Solchen vermag nach Schelling der Denkproceß für sich nie und nimmer sich zu bemächtigen; das constructive Denken reicht nie heran bis an die concrete Einzelheit (auch die göttliche); und wenn auch die Einzelheit, ja selbst die Wirklichkeit zu den Denkbestimmungen gehört, die sich nothwendig ergeben, so ergeben sich Beide doch nur als Möglichkeiten, wie alle Kategorieen, was toto coelo von dem Innewerden eines Wirklichen selbst in seiner Gegenwärtigkeit verschieden ist.

Daß Etwas als wirklich sich offenbare, dazu reicht bloßes Denken nicht hin, weder in uns noch außer uns, sondern das weist auf einen Willen und eine Welt des Willens. Dem Willen ist es eigen, sich nur offenbaren zu können durch That. Nicht das Denken, sondern der Wille ist das specifische Princip des Wirklichen. Denn das wirkende Princip im Unterschiede vom denkenden nennen wir Willen, das Wort im allgemeinsten Sinne genommen. Die Wirklichkeit ist Willenswelt, Welt des Thatsächlichen, ist That des Willens, der in seiner That sich offenbart.[1] Wir nehmen (allerdings nicht ohne Wollen auch unsererseits[2]) in der Thatsache, oder in dem Inhalt des setzenden Willens nicht bloß ein todtes, isolirtes Factum wahr, sondern auch den in der Thatsache wirkenden Willen, werden von ihm durch Vermittelung seines Wollens oder der Thatsache berührt und getroffen. Die richtige Stellung zu den Thatsachen ist nicht der reine Empirismus, so wenig als der Idealismus, sondern der in der Wirkung die wirkende Ursache ergreifende, sie gleichsam in ihrer Wirksamkeit anschauende Empirismus, den Schelling den metaphysischen nennt.

Ist nun aber für alles wirklich Seiende das Princip der Wille, so ist wiederum des Willens Wahrheit die Freiheit. Sie erst ist das „Seiende selbst", und daher erst das wahre Princip alles Seienden, wie des Seinkönnenden. Aber obwohl Wille und Freiheit sich nach ihrem Sein, oder daß sie sind, nur durch die That oder die Erfahrung kund geben können, so ist nichts desto weniger, was sie sind, oder ihr Begriff, dem Erkennen für sich nicht unzugänglich, wenn nur dasselbe

[1] Philos. d. Off. I., 113 f. u. Vierte Vorl.
[2] Phil. d. Off. I., 113.

auf den Begriff des Seienden gerichtet ist oder denjenigen Begriff finden will, der „Begriff des Seienden selbst" zu heißen verdient. Vielmehr durchläuft nothwendig das den Begriff „des Seienden selbst" suchende Denken mehrere Stufen oder Gestalten des Seins, welche zwar sämmtlich noch nicht das Seiende selbst, noch weniger wirklich an sich sind, vielmehr sind sie zunächst nur die Bestimmungen des Möglichen; aber dennoch sind sie nothwendig sich ergebende Bestimmungen und bilden den wesentlichen Inhalt der rationalen Philosophie: sie sind gleichsam das Was oder der Stoff, in welchem sich das Seiende selbst oder die absolute Freiheit, wenn sie ist, manifestiren muß, weil sie mit ihrer Selbstoffenbarung im Reiche des Möglichen zu bleiben hat. Sie selbst geht in keiner der möglichen Seinsgestalten auf, sie ist „überseiend", an keine einzelne derselben gebunden, von keiner derselben in ihrem Sein abhängig, aber nichts desto weniger ist all ihre That, also alle Wirklichkeit nur Verwirklichung des von der rationalen Philosophie umspannten Gebietes des Möglichen.

Der Schlüssel zum Verständniß der Schelling'schen Lehre von den Principien oder der Potenzenlehre ist daher Dieses: daß es sich darin um die Construction der Bedingungen oder Momente des Begriffes der Freiheit handelt, des Was oder des Inhaltes der sie constituirt: eine Construction, die Schelling sowohl in synthetischer Form vorlegt (aufsteigend von einem der Principien zum andern, um sie oder die verschiedenen Gestalten des Seins zum Begriff des Geistes zusammen zu schließen und von da zu dem der Freiheit überzugehen), als auch in analytischer, herabsteigend von dem „Seienden selbst" oder der absoluten Freiheit, zu den ihr nothwendig zugehörigen, zur Disposition stehenden verschiedenen möglichen Seinsgestalten.

Aber wie kommt er nun zum Anfang der Philosophie? „Die Indifferenz" seines früheren Systemes, besonders vom Jahre 1802 genügt ihm nicht mehr, theils weil Natur und Geist, deren Einheit die Indifferenz sein sollte, nur empirisch aufgenommen waren, theils weil beide in ihr nur erloschen sind als in einem Abgrund, ohne wieder daraus hervorgehen zu können.[1] Wir hätten daran doch nur das „reine Sein", wenn

[1] Einl. in d. Phil. d. Mythol. S. 372. Die richtig verstandene Identität von Denken und Sein hat für Schelling auch jetzt noch ihre Wahrheit (s. u.), aber er

nicht gar das, in welchem der Geist erlöscht und nur Natur wäre, der Geist also wenn seiend, zum Product der Natur würde. Das reine Sein nun macht die eleatische Schule zum A und O der Philosophie, sie, die in Spinoza gipfelt, sieht darin das lösende Wort. Aber das gegensatzlose reine Sein ist todt und leer, „in ihm ist keine Bewegung und nur Blindheit"; von ihm ist nicht der Anfang zu machen, weil es in seiner Unterschiedslosigkeit nicht Anfang eines Anderen, eines Fortschritts sein kann. Wiederum Heraklit, Hegel's Liebling und in dessen dialektischem Proceß zu hohen Ehren gebracht, sieht den Mittelpunkt philosophischen Erkennens statt in der Starrheit des Seins, in der bloßen Bewegung, in dem ewigen Fluß und Werden; und Hegel's Logik, obwohl scheinbar mit dem reinen Sein beginnend, nimmt doch alsbald die Negation, das „Nichts" zu Hülfe (man sieht freilich nicht, aus was Macht er das thut), um in das starre reine Sein Fluß und Bewegung zu bringen und um bei dem Werden, der Einheit von Sein und Nichts als seiner eigentlichen Grundkategorie anzulangen, die er ebenso gut hätte postuliren, als nur so, wie er thut, begründen können.[1] Da nun außer-

kann sie nicht für den Anfang verwenden, wie denn aus dieser Identität sich Nichts deduciren läßt; sondern jetzt ist sie ihm das Letzte und Oberste, die letzte Einheit, welche das einzige Band zwischen dem schlechthin Existirenden (Gott) und zwischen den Potenzen oder der Welt der Begriffe bildet.

[1] Das Werden ist freilich ein zusammengesetzter, also nicht zum Anfang sich eignender Begriff. Aber Hegel hat es durch die vorangestellten „Kategorieen" des reinen Seins und des Nichts nicht wirklich abgeleitet. Denn das „Nichts" ist aus dem reinen Sein nur abgeleitet in dem Sinne des „nicht Etwas", oder als das mit dem ganz unbestimmten „Sein" völlig Identische (nicht in dem Sinn als Schranke des Seins). Aber so ist mit dem Nichts nur ein anderer Name, aber nichts Neues gewonnen; es ist damit nur eine Wiederholung des ersten Begriffes gegeben, daher auch der Fortschritt zum Werden aus einem solchen „Nichts", das mit dem bestimmungslosen Sein identisch ist, nicht mehr und nicht weniger gelten kann, als der Fortschritt von dem reinen Sein zum Werden unmittelbar gälte. Beides ist gleich unmöglich, da das Werden allerdings ein zusammengesetzter Begriff ist. Hegel behandelt aber unversehens das Sein und Nichts wieder als Verschiedenes da, wo er daraus den Begriff des Werdens ableiten will, ohne sie doch als verschiedene deducirt zu haben. Schelling's drei Grundkategorieen, wenn wir so sagen dürfen, sind völlig anders geartet. Sie sind ihm drei sich gegenseitig ausschließende, d. h. wirklich verschiedene Größen, aber in ihrer Verschiedenheit so geartet, daß jede gerade durch das ihr Charakteristische die andern Beiden fordert. So sind sie die drei mit einander gegebenen, eng mit einander verketteten Momente

dem das Princip des Werdens zwar das Sein in Fluß bringen, aber doch keinen wirklichen Fortschritt erreichen kann, weil das rastlose Werden ohne Aufbewahrung des Früheren im Späteren und ohne festes Ziel nur Alles verflüchtigen und entwerthen muß: so weist Schelling auch das Werden als Anfang zurück, um nicht einen Anfang zu haben, der zu keinem Ziel und Ende kommen kann, vielmehr, erschlichen wie er glücklicherweise ist und willkürlich aufgenommen, nicht aber durch die Nothwendigkeit der Sache gegeben, nur in einem trostlosen Progressus oder Processus in infinitum, sei es auch in Form eines ewig sich wiederholenden Kreislaufes, endet.

Das Princip des **Werdens** könnte für sich nicht zu einem festen, bleibenden Sein kommen, auf das es doch abgesehen sein muß, denn es ist nichts Anderes, als blindes, nothwendiges Uebergehen in Anderes, es ist gleichsam nur ein *ἀλλοπρόσαλλος*, die ewige Unruhe. Scheint es ein Sein geworden zu sein, sofort verwandelt sich das Gewordene wieder in ein Anderes, denn die Rastlosigkeit jenes Princips gestattet ihm keine bleibende Stätte oder Dauer. Zwar gibt es auch ein Werden, welches Wachsen ist, indem die früheren Seinsformen in die folgenden mit hinübergenommen, in ihnen „aufgehoben" werden. Allein von einem Wachsthum kann füglich nur geredet werden, wo es an dem Maße und festen Ziele nicht fehlt, dem das Wachsende sich annähert. Aber das reine Princip des Werdens läßt keine absolute Teleologie zu; denn über Jegliches muß die dialektische Bewegung wieder hinausgehen, damit Leben und „Bewegung" sei. So ist, können wir anticipirend sagen, das Hegel'sche Werden nur eine verfehlte Auffassung des Schelling'schen „Seinkönnens", des ersten, elementaren Begriffes

einer sie zusammenhaltenden, aber auch sie — jede von ihnen — transcendirenden Einheit. Mit welcher von ihnen man beginne, man wird auf die Andern mit logischer Nothwendigkeit geführt. Sie bleiben nach ihrem charakteristischen Wesen in ewiger Simultaneität stehen, wenn sie auch in ihrer Form modificabel sind, und ihre normale, rationale Form ist in dem Existirenden ewig geborgen, in Gott, der sie in sich, oder indem er sie ist, in ewiger Harmonie hält, mögen sie auch außer Gott — denn sie sind auch die Principien für das Außergöttliche — in Spannung, Beschränkung und Leiden eingehen. Zu vorstehenden Bemerkungen über den Hegel'schen Anfang vergleiche man die schlagende und scharfe Auseinandersetzung von **Wirth** in seinem Sendschreiben an Rosenkranz in der Zeitschr. f. Philos. von Fichte, Ulrici, Wirth 1853, S. 261 f.

oder Principes, nämlich in dem Sinn, wonach es nur Seinkönnen ist, wornach es in die Existenz oder den actus übergehen muß. Das Hegel'sche Werden ist das in das Sein so Uebergehenkönnende, daß es vielmehr in dasselbe übergehen muß. Damit für sich wäre auch zum Voraus entschieden, daß ein Wissen und Weisheit unerreichbar bleibt. Allein es ist kein Recht vorhanden, noch weniger eine Nothwendigkeit, das Seinkönnende (die Potenz oder δύναμις), die wir freilich allem wirklichen Sein voraussetzen müssen, in diesem Sinn zu nehmen, als das blinde und nothwendige Werden oder Uebergehen aus der Potenz in den actus: sonst wäre freilich der Weg zu einem wirklichen Wissen des Wahren, Bleibenden abgeschnitten; es bliebe uns nichts Festes als die ruhelose Bewegung selbst, diese Form ohne Inhalt und Werth. Daß aber das „Seinkönnende" nicht mit dem blinden, nothwendigen Werden des actus aus der potentia darf verwechselt werden, ergibt sich schon daraus, daß rein begrifflich genommen potentia und actus sich als Gegensatz gegenüberstehen, und die potentia gerade indem sie actus wird, nicht mehr potentia ist, sondern in ihr Gegentheil umgeschlagen; jene verlöre sich selbst in diesem. Soll sie also sie selbst bleiben, so darf sie nicht unmittelbar in den actus übergehen; so muß (um gleich zum Letzten zu greifen) auch ein Princip gegeben sein, das die potentia oder das Seinkönnen von dem Uebergang in das Sein zurückhalten kann, in letzter Beziehung eine Macht über das Können. Ist also das „Seinkönnen" für sich stets das Zweideutige und Bewegliche, denn ihm für sich liegt Beides gleich nahe, das Bleiben in sich, in dem reinen Können, und das blinde Uebergehen in den actus des Seins: so kann dagegen, wenn es über diesem „Seinkönnenden" eine freie Macht gibt, welche einen ewigen und absoluten Zweck setzen kann und setzt, das „Seinkönnen" fixirt und wie vor dem Selbstverlust (im blinden actus) so vor der ziellosen Bewegung des Werdens bewahrt werden. In der Freiheit sucht Schelling die Macht aufzuzeigen, welche darum das wahre Sein oder das Seiende selbst ist, weil sie weder bloß Sein noch bloß Werden, weder bloß Potenz noch bloß Actus ist, sondern in der Art Sein und wahres Sein, daß sie zugleich Princip der Bewegung ist und in der Art Princip der Bewegung, daß sie doch in der Bewegung nicht sich selbst verliert, wie das bei dem bloßen Werden der Fall, sondern in

der Bewegung behauptet sie sich selbst als die Macht derselben, bleibt so im Seinkönnen oder in Transcendenz auch im Uebergang zum actus, und in der Selbstbehauptung oder in ihrem reinen Sein ist sie doch auch Princip, lebendige Möglichkeit oder Macht der Bewegung.

Nach diesen Vorbemerkungen, welche — freilich schon Manches anticipirend — vielleicht dazu dienen können, die Wichtigkeit der folgenden dialektischen Erörterungen in's Licht zu stellen und den Schein des Abrupten, Singulären, den sie haben, zu mildern, gehen wir zu seiner Lehre von den Principien oder Potenzen selbst fort.

I.

Wir versuchen Schelling's Lehre von den Principien oder Potenzen sowohl für sich oder von sich aus, wie sie durch Denknothwendigkeit in der rationalen Philosophie sich ergeben, als von Gott aus zu deduciren.[1] Von ihrer Bedeutung für die Welt sehen wir dabei noch ab, wie denn nach Schelling's eigener Aussage[2] diese nicht nicht zu denkenden, sich gegenseitig fordernden Möglichkeiten ihre Denknothwendigkeit haben, auch abgesehen von der Welt.

Die Weisheit, im Unterschied von der Klugheit, sieht auf das wahre Ende, auf das in letzter Instanz Seinsollende, welches das zuletzt allein Bestehende ist und das bleibende Ende („Das was sein wird", was am Ende sich herausstellen wird als das bleibende Resultat). Aber ohne Erkenntniß des Anfangs gibt es auch keine Erkenntniß des Endes. Zur Weisheit gehört also eine vom wahren Anfang bis in's wahre Ende hinausgehende Erkenntniß. Für solche Erkenntniß oder Weisheit nun wäre keine Stelle, wenn vorausgesetzt werden dürfte, daß die Bewegung, in welche der Mensch von seinem Anfang an wie leidentlich versetzt ist, eine völlig blinde schon in ihrem Anfang sei und ebendaher völlig zwecklos in's Unendliche fortschreite oder ein Ende wieder nur kraft einer blinden Nothwendigkeit erreiche. Denn da bliebe entweder

---

[1] Vergl. Einleit. in die Philos. der Mythologie, S. 288 f. Philosophie der Offenbarung I., Vorlesung 10, S. 203 f. Zur Deduction der Potenzen von oben ist zu vergleichen die Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten, Werke Abth. 2, I, S. 575—589 und ebendaselbst Vorl. 24, endlich Philos. d. Off. II., 337 ff.

[2] Einl. in d. Phil. d. Mythol. S. 293. In der rationalen Philosophie wissen wir noch gar nicht, daß den Potenzen eine Beziehung zur Wirklichkeit wird.

nur ein thörichter Kampf mit dem Schicksal oder kluge Unterwerfung unter seine unerbittliche Bewegung übrig, was Beides nicht den Charakter der Weisheit hätte. Als ein Weiser, d. h. mit freiem Selbstwollen, kann er dieser Bewegung sich nur hingeben, wenn er voraussetzen darf, daß auch in jener Bewegung selbst Weisheit sei. Es gibt keine Weisheit für den Menschen, wenn im objectiven Gange der Dinge keine ist. Da gäbe es auch nichts Wissenswerthes. Die erste Voraussetzung der Philosophie als Streben nach Weisheit ist also, daß in dem Gegenstand, in dem Sein, in der Welt selbst Weisheit sei. Ein mit Weisheit, Voraussicht und also mit Freiheit gesetztes Sein wird vorausgesetzt, wenn nach Weisheit verlangt wird. Aber ebendeßhalb kann es die Absicht der Philosophie nicht sein, innerhalb des einmal gewordenen zufälligen Seins stehen zu bleiben; sie muß über das Gewordene, Wirkliche hinausgehen, um es zu begreifen.

Hiemit sind wir in den eigentlichen Anfang der Philosophie gestellt. Dieser muß Das sein, was vor dem Sein, dem Wirklichen ist. Das was vor dem Sein ist, scheint nun eigentlich selbst Nichts zu sein im Vergleich mit dem Wirklichen, „hinter" das wir zu kommen suchen, indem wir über dasselbe hinaus oder hinter dasselbe zurückgehen. Wir können dasselbe zunächst nur bestimmen als das noch nicht Seiende, das aber sein wird, das Zukünftige. Haben wir ein Wissen von dem absolut Zukünftigen, so wird in diesem auch das Wissen von dem Wirklichen eingeschlossen sein.

Von dem vorhandenen, schon bestehenden Sein haben wir an die Quelle alles Seins uns zu versetzen. Aber wie ist sie oder ihr Inhalt zu denken? Als das noch nicht Seiende, das aber sein wird, d. h. als das sein Könnende, worunter nicht ein Zufälliges oder Bedingtes zu verstehen ist, sondern Das, welches zureicht, um aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überzuführen. Es ist das unbedingt sein Könnende hier gemeint, welches, um zu leisten was wir brauchen, so zu denken ist, daß es unmittelbar durch sich selbst und ohne etwas Anderes außer sich zu bedürfen in das Sein überzugehen vermag. Das sein Könnende, welches keine andere Vermittelung bedarf, um in das wirkliche Sein zu gelangen, als sich selbst, ist die Potenz oder das Princip des Wollens, wie denn jedes Können eigentlich nur ein ruhender Wille ist, und um=

gekehrt ein jedes Wollen nur ein wirkend gewordenes Können.[1] Dies führt auf den Unterschied zwischen potentia und actus. Der Wille an sich ist die Potenz κατ' ἐξοχήν, das Wollen der actus κατ' ἐξοχήν. Man redet nun zwar auch von Potenz bei der Pflanze, ihrem Keime. Aber hier ist nicht die Rede von einer solchen bedingten potentia existendi, wie der Pflanzenkeim ist, sondern von Dem, was der Wirklichkeit überhaupt die Möglichkeit zu existiren verleiht, von der unbedingten potentia existendi, welche rein durch sich und ohne andere Vermittelung, als sich selbst, a potentia ad actum übergehen kann, welche also Wille ist, ruhender zwar, oder nicht wollender, der aber vom Nichtwollen zum Wollen, ebendamit ad actum übergehen kann. Das Seinkönnende ist also der unbedingte Wille als ruhender. Das wirkliche Sein dagegen ist ein wie immer näher modificirtes Wollen (ist actus), ist nur wirklich, so lange es sich behauptet gegen Anderes, es von sich ausschließt oder ihm widersteht. Allerdings ist aber das wirkliche Sein ein Wollen oder actus nur so, daß es einen Unterschied gibt zwischen einem nur natürlichen blinden Willen und zwischen einem freien besonnenen, zwischen einem Wollenden, das *nur sich* will, also mit sich befriedigt ist, erschöpft im Verlangen nach sich (wie die s. g. todten Körper), zwischen einem Wollenden, das auch Etwas *außer sich* will (wie die das Licht suchende Pflanze oder das Thier), und zwischen dem Menschen, der etwas *über sich* will. Wollen ist daher Grundlage aller Natur von der tiefsten bis zu der höchsten Stufe, Nichtwollen (*Wille*) ist ein ruhendes, Wollen ein entzündetes Feuer. Jenes Seinkönnende, wenn es übergeht zum Sein, ist in diesem Sein nichts Anderes als entzündeter Wille.

II.

Die erste Bestimmung daher für Das, was vor dem (wirklichen) Sein ist, oder für Das „was sein wird," d. h. sich als das Seiende selbst, als das Stehenbleibende ergeben wird, ist das *unmittelbar Seinkönnende*. Aber wenn Das, was sein wird, nichts Anderes als das unmittelbar Seinkönnende ist, so ist es das nicht nicht Seinkönnende, ebendamit aber statt das Seinkönnende zu sein, ist es nur das nothwendig

[1] Phil. d. Off. I., 105.

Seiende. Ist Das, was sein wird, nicht mehr, als nur das unmittelbar Seinkönnende, so kann es nicht das frei in das Sein sich Bewegende sein. Geht Das, was sein wird, darin auf, das Seinkönnende zu sein, so ist ihm der Uebergang oder die Erhebung in das Sein so natürlich, daß wir eigentlich für nichts auf ein von dem wirklichen Sein Verschiedenes (das Seinkönnende) zu kommen gesucht hätten, indem diese Potenz nicht könnte abgehalten werden, vielmehr unmittelbar immer schon Seiendes und zwar blind Seiendes zu sein. Von einer Erklärung, einem Begreifen des Wirklichen in seiner Weisheit, Vernunft wäre keine Rede mehr. Der Begriff des Seinkönnenden aber, auf den wir von dem Wirklichen aus kommen mußten, wäre da nicht festzuhalten und nur scheinbar in seiner Nothwendigkeit anerkannt, wenn Das, was sein wird, nichts wäre als das Seinkönnende. Damit nämlich Das, was sein wird, zur Existenz käme, müßte das Seinkönnende unmittelbar in den actus übergehen und zwar in absoluter Weise. Aber damit würde das Seinkönnende aufhören, potentia zu sein, es wäre gänzlich sein Gegentheil, nämlich absoluter actus geworden, es hörte im actus auf, noch das Seinkönnende zu sein. Hiebei stehen zu bleiben ist also für die Philosophie unmöglich, wenn sie Streben nach Weisheit bleiben soll und nicht bei dem blinden Sein enden kann, das selbst als Anfang zu schlecht war.

Soll also die Aussicht nicht zum Voraus abgeschnitten sein, das Sein als ein Weises, durch Freiheit und Voraussicht Gesetztes zu erkennen, soll Das, was sein wird, nicht vielmehr das blind Seiende, das von dem Sein in keiner Art freie, mit dem Sein gleichsam Geschlagene sein, so muß es darauf ankommen, daß „Das, was sein wird," das Können festhält, gleichsam sein Können nicht verscherzt, weil in demselben Maß als das geschähe, oder als das unmittelbar Seinkönnende in das Sein übergegangen wäre, sich in dasselbe erhoben hätte, es aufgehört hätte, Quelle des Seins zu sein. Das Seinkönnende geriethe in der ihm nothwendigen Bewegung in das Sein „außer sich", vernichtete, indem es zum absoluten actus würde, sich selbst als Wille oder Ursache, verschlänge seinen eigenen Anfang.

Aber andererseits so nothwendig es ist, daß für „Das, was sein wird," das Seinkönnende als solches festgehalten werde, so nothwendig bleibt es doch dabei, es kann nicht bloß diese Bestimmung haben. Denn

wenn „Das, was sein wird," schlechterdings nichts ist als das Seinkönnende, so wird ihm gerade, wie gezeigt, nichts übrig sein, als blindlings in das Sein überzugehen, so daß es auch nicht einmal das Seinkönnende bleibt. Mithin erhellt, daß „Das, was sein wird," gerade um die nothwendige Bestimmung zu behaupten, daß es das Seinkönnende sei, mehr sein muß als nur dieses. Nennen wir Das, was sein wird, weil es noch außer und über dem Sein (der Wirklichkeit) ist, das Wesen oder das Wesende, so ist jetzt so zu sagen: das Wesen kann nicht bloß das Seinkönnende sein, sondern muß mehr sein als dieses. Was ist dieses Weitere? Wie kann das Seinkönnende als Seinkönnendes festgehalten, vor dem Uebertritt in das Sein (die Wirklichkeit) bewahrt werden? Wie kann es vermocht werden als potentia pura als reines Können, als Können ohne Sein stehen zu bleiben?

Dem, „was sein wird," ist es gleichsam natürlich, aus dem Seinkönnen, das es ist, überzugehen in das wirkliche Sein, sofern es sonst zwar nicht Nichts, aber auch nicht Sein wäre. Es müßte für „Das, was sein wird," gleichsam versucherisch sein, aus dem Seinkönnen sich in die Wirklichkeit unmittelbar zu erheben, wenn ihm nicht zum Voraus noch ein anderes und gleichsam besseres Sein eignete, das ihm den Ersatz für das nur zufällige Sein böte, das es sich zuzöge, wenn es seine Potenz in den actus entlübe, ebendamit aber seine Potenz, wie wir gesehen haben, verlöre. Vor diesem ihm den Selbstverlust bringenden Uebergang kann also „Das, was sein wird," in seiner Potenz nur bewahrt und in seiner Urständlichkeit nur erhalten werden, wenn es nicht bloß Seinkönnendes ist, sondern in dem Stehenbleiben als Seinkönnendes ebensowohl das rein, das unendlich Seiende ist. Dieses muß actus purus des Seins sein, actus ohne alle Potenz, die noch nicht actus wäre, also den actus begrenzte, wie dagegen das Seinkönnende rein potentia ist. „Das, was sein wird," muß schon an und für sich, d. h. ohne sein Zuthun, ohne einen erst aus der Potenz sich erhebenden actus, das „rein Seiende" sein.

Aber wie kann nun „Das, was sein wird," für das wir als erstes Attribut oder als erste Bestimmung die des reinen Seinkönnens fanden, zugleich als das „rein Seiende" bestimmt werden? Um Dieses zu verstehen, haben wir zu erwägen, daß das Seinkönnende als solches nicht

Nichts ist, sondern nur nicht das actu-Seiende. Es ist nicht außer sich, aber es ist in sich, ja gerade das nur in sich, das nur urständlich nicht gegenständlich Seiende, wie ein Wille, der sich noch nicht geäußert hat, der also auch nach außen = 0 und noch Niemand gegenständlich ist. Wir konnten Das, was sein wird, als Seinkönnendes das „rein Wesende“ nennen, dem also nun das „rein seiende Sein“ gegenübersteht. Diese beiden Seinsgestalten verhalten sich nun so zu einander und zu dem wirklichen Sein, daß sie Beide nicht das wirkliche Sein sind, sondern ihm gegenüber als Nichts. Daß das bloß Seinkönnende gegen das wirkliche Sein als Nichts ist, erhellt von selbst, aber dasselbe gilt auch von dem rein Seienden gegenüber dem Wirklichen. Das Wirkliche nämlich ist kein rein Seiendes, denn es ist a potentia ad actum übergegangen, die Potenz ist aber eine Negation oder Grenze für den actus. Immer ist das wirklich Gewordene einst nicht wirklich, sondern Potenz gewesen, das Sein, das es jetzt hat, hat es einst nicht gehabt; ist also nicht das reine oder positiv Seiende, das keine Negation seiner kennt, weder in der Vergangenheit noch Gegenwart. Mithin ist das aus der Potenz zu actu-Seiendem gewordene Sein (das Wirkliche, von dem die Betrachtung begann) ein ganz Anderes als das rein Seiende und umgekehrt auch das rein Seiende ist nicht das Wirkliche, aus Potenz Hervorgegangene, ist ein *ἄλλο γένος* für das Wirkliche, so gut als das Seinkönnende.

Noch deutlicher erhellt, was Schelling unter dem „rein Seienden“ versteht, aus der Beziehung der gefundenen zwei Bestimmungen auf den Willen. Das Seinkönnende ist der wollenkönnende Wille; als der bloß wollenkönnende ist es also als Nichts. Das rein Seiende muß also noch mehr dem Nichts gleich sein, weil es der nicht wollenkönnende Wille ist. Das rein Seiende ist gleich dem völlig Willen- und Begierdelosen, dem ganz gelassenen Willen, denn es hat das Sein nicht zu wollen, weil es das von selbst, an und für sich, gleichsam ohne sich selbst Seiende ist. Wäre es erst durch Wollen, so würde es aus Potenz zum actus kommen, wäre also nicht das rein Seiende. Diese zweite Bestimmung Dessen, was sein wird, ist von dem wirklichen Sein entfernter als die erste, das Seinkönnende. Dieses ist in der unmittelbaren Opportunität zu dem actuellen Sein, darf sich aber diesem Zuge

nicht unmittelbar überlassen, sondern muß gegen drohenden Selbstverlust einen Haltpunkt suchen in dem „rein Seienden", das, wie gesagt, von dem actu-Seienden oder Wirklichen wesentlich verschieden, aber doch nicht ohne Beziehung auf das Wirkliche ist. Ist doch das Interesse für dieses, für das wirkliche Wissen, der Impuls der ganzen Bewegung. Ist nun das dem Sein Nächste das unmittelbar Seinkönnende, so ist das Zweite, das doch auch seine Beziehung zum wirklichen Sein hat, das mittelbar Seinkönnende. Das nur mittelbar Seinkönnende ist es, weil in ihm nicht unmittelbar eine Potenz, ein Können, sondern nur purus actus ist. Um a potentia ad actum übergehen zu können, also wirklich zu werden, müßte es erst in statum potentiae gesetzt werden, da es von sich selbst nicht Potenz sondern reiner actus ist. Wollte es freilich sich selbst (wie das Seinkönnende das nur in sich Seiende ist), so wäre es auch nicht ohne Uebergang a potentia ad actum, denn was sich selbst will, geht von sich selbst als bloßer Potenz oder Möglichkeit zu sich selbst als actus. Das rein Wollende also, in welchem dieser Uebergang nicht stattfindet, kann nicht sich wollen, sondern, da es doch wollend ist, nur ein Anderes als sich. Das rein Wollende muß ein absolut unselbstisches Wollen sein. Sein Weg geht von ihm selbst hinweg auf ein Anderes. Dieses Andere ist ihm das Seinkönnende, welches seinerseits Nichts vor sich hat, das es wollen könnte, denn Nichts, weder im Sein noch in der Möglichkeit zum Sein kommt ihm zuvor. Das Seinkönnende kann daher nur sich wollen, wenn es will (verliert aber dann sich selbst s. o.), daher ihm auch bestimmt ist, nicht zu wollen, Seinkönnen oder Potenz zu bleiben. Aber nichts hindert, daß es gewollt werde. „Das, was sein wird," kann daher als das rein Seiende Etwas wollen, ohne sich als sich zu wollen; es kann nämlich sich als das Seinkönnende wollen. Das, was sein wird, will nicht sich als das rein Seiende, sondern sich als das Seinkönnende.

Wenn sonach Das, was sein wird, d. h. Ebendasselbe, welches das Seinkönnende ist, in einer zweiten Bestimmung jenes absoluten Begriffs oder in einer zweiten Stufe der Betrachtung das rein Seiende ist, so kommt es jetzt darauf an, die Vereinigung, Verknüpfung (copula) beider Bestimmungen oder die Art der hier behaupteten Identität zu erklären. Die Meinung kann nicht sein, daß „Das, was sein wird,"

eodem respectu indem es das Seinkönnende ist, auch das rein Seiende sei, sondern diverso respectu oder in einem anderen Anblick. Irgend welche Identität Beider ist damit ausgesagt, aber welche? Nicht so ist die Identität gemeint, daß dasselbe Subject (Das, was sein wird) zweimal gesetzt wird, jetzt als Seinkönnendes für sich, jetzt als rein Seiendes, Eines außerhalb des Andern. Vielmehr diese beiden Bestimmungen sind nicht selbst Substanz, d. h. für sich, außer einem Andern Bestehendes; sondern sie sind Beide Bestimmungen einer und derselben Substanz, welche ohne darum zwei zu werden, das Seinkönnende und das rein Seiende ist, d. h. sie sind in substanzieller Identität, ihre Einheit ist substanziell, sie sind Bestimmungen des Einen Ueberwirklichen.

Dieses Eine hört nicht auf Eins zu sein in jener Zweiheit der Bestimmungen. Es ist in seiner Zweiheit das Seinkönnende und das rein Seiende, also gewissermaßen sein eigener Gegensatz. Diese beiden Bestimmungen schließen sich einander schon insofern nicht aus, als sie Beide zu dem Künftigen, was wirklich sein wird, sich gleich verhalten. Sie sind nicht ein Etwas, das ein anderes Etwas von sich ausschlösse, oder von ihm ausgeschlossen würde, sondern dem Wirklichen gegenüber sind Beide noch nichts.

Nach deutlicher sucht er es so zu machen. Das „Seinkönnende" ist dem nicht wollenden Willen zu vergleichen,[1] das „rein Seiende" dem unendlich gleichsam willenlos Wollenden, dem reinen actus, dem kein Wille als Potenz vorangeht. Beiden ist also gemeinschaftlich, daß sie nicht vom Nichtwollen zum Wollen, von der Potenz zum actus übergehen, da vielmehr das Seinkönnende bloße Potenz, das rein Seiende bloßer actus ist. Die Wirklichkeit empfinden und erkennen wir überall nur da, wo ein Uebergang a potentia ad actum stattfindet. Daher ist das Seinkönnende und das rein Seiende eine völlig gleiche Ueberwirklichkeit und Lauterkeit. Daher sie sich auch nicht ausschließen. Alle Unlauterkeit, alles Getrübte und Gemischte, wie es dem endlichen Sein anhaftet, kommt davon, Daß in das, was bloß Potenz sein sollte, actus, oder in Das, was bloß actus (purus actus) sein sollte, etwas von Potenz (vom Nicht-actus, vom Nichtsein) gesetzt ist. Da beschränken und trüben

[1] Also nicht dem reinen Wollen, wie Ad. Planck (deutsche Zeitschr. 1857. No. 12. S. 90.) es darstellt.

sich denn beide. Was ein Seiendes (Wirkliches) ist, ist immer ein aus Potenz und actus, aus Nichtsein und Sein Gemischtes, weder rein Potenz noch rein Actus, sondern Beides zugleich, jedes Wirkliche in anderer Weise.[1] Daher schließt ein Wirkliches das andere aus. Aber das rein Seinkönnende, die lautere Potenz ist so wenig ein Seiendes als das rein Seiende, der lautere actus. Beide schließen sich also nicht aus.

Ist das Seinkönnende Das, was sich zum Sein entzünden, sich in actum erheben kann, das rein Seiende aber, weil es schon actus ist, das sich nicht in actum erheben Könnende, so können Beide in derselben Substanz gedacht werden, das bloß Könnende und das Nichtkönnende. Nennt man ferner nach dem Früheren das Seinkönnende das nur selbstisch sein Könnende (nur sich wollen Könnende), so ist es wiederum wie Das Unselbstische (rein Seiende), weil es selbstisch nur sein kann, aber nicht selbstisch ist; es ist in gleicher Unselbstigkeit oder Selbstlosigkeit wie das, was seiner Natur nach nicht selbstisch sein kann (wie das rein Seiende s. o.). Beide schließen sich also nicht aus, ungleich werden Beide sich erst, wenn das selbstisch sein Könnende in das wirkliche Sein übergeht; vorher können sie ohne alle Störung und erkennbare Differenz beisammen sein.

Ja sie sind in einander und nicht außer einander: der Gedanke des Einen zieht den des Anderen nothwendig nach sich. Daß das Seinkönnende sich als Könnendes nur erhalten, es selber nur bleiben kann durch seinen Gegensatz, das Reinseiende, ist bereits (s. o. S. 397, 398) gezeigt. Aber auch das Reinseiende wäre unmittelbar aus sich unvermögend, zur Wirklichkeit (zur Bewegung oder zum Werden) zu kommen, da es vielmehr schon an ihm selbst reiner actus ist. In Bewegung könnte es nur kommen dadurch, daß es theilhaft würde einer Potenz, die noch nicht actus ist, die es sich aber nicht geben kann, sondern die ihm durch das Seinkönnen vermittelt werden muß.[2]

---

[1] Daher Schelling alles Wirkliche aus einem verschiedenen Mischungsverhältnisse der Potenzen erklärt.

[2] Nach Schelling so, daß das Seinkönnen erregt, entzündet, actus wird in schrankenloser Weise, wodurch das zweite Princip, das Reinseiende beschränkt, potenzialisirt wird, welches aber dann sein charakteristisches Wesen nothwendig zur Selbstherstellung reagiren läßt und das erste Princip wieder aus seinem actus in die Potenzialität zurückführt, es zur Grundlage macht. Obige Darstellung läßt absichtlich

„Das, was sein wird," ist also Zweiheit in der Einheit und Einheit in der Zweiheit; d. h. es ist substanziell nur Eins, ohne darum weniger Zwei zu sein. Das stillste und tiefste Meer ist auch das am meisten sich empören könnende; aber das stille und das sich empören könnende sind nicht zwei Meere, sondern eines und dasselbe. Und der

---

Dieses noch auf der Seite. Daß die beiden ersten Principien zusammen gehören, hängt von dieser sehr folgenreichen, aber, wie wir sehen werden, bedenklichen Wendung, hängt von dem Schelling'schen Umsturz der Potenzen und ihrer Spannung nicht ab; sondern umgekehrt die Freiheit, welche ohne die beiden Potenzen nicht gedacht werden könnte, ist für Schelling die Voraussetzung, ohne welche der Umsturz derselben nicht möglich wäre; dieser selbst ist ihm nichts logisch Nothwendiges, gehört also nicht in unsere Betrachtung, sondern ist ein bloßes Factum. Das Factum glaubt er theils zu erkennen in dem theilweise noch nicht bewältigten Chaos; theils aber in dem Vorhandensein der Materie, die ihm erloschener, erstarrter Geist (esprit gelé) ist, und welche er aus Gott (aus welchem er sie meint ableiten zu müssen) anders nicht als durch die Annahme jenes Umsturzes der Potenzen in Gott meint begreifen zu können, welcher hienach keineswegs ein Factum im gewöhnlichen Sinn ist, sondern eine Schelling eigene Ansichtsweise von der Welt und Weltbeschaffenheit ausdrückt. Freilich sagt er Philos. d. Off. 1, 273 f.: Daß erst, indem sich Gott die Möglichkeit eines Anderen (durch den Umsturz bewirkt werden Könnenden) zeige, Erkenntniß in Gott komme, sowie Freiheit gegen sein bloßes Gesetztsein; er behauptet, durch die drei Principien wäre zwar in Gott ewig Anfang, Mittel und Ende, aber es wäre für sie nur eine rotatorische Bewegung denkbar, die alle Unterschiede nicht ernst werden ließe, Gott aber die Unseligkeit des ewigen Kreisens in sich, des ewigen Sichdenkens (II, 351; I, 273 f.) brächte, wenn nicht ein Widerstehendes in Gott gesetzt werden könnte, wodurch die Potenzen erst real außer einander kommen können. Er nimmt also an, daß Gott sein Selbstbewußtsein und seine Freiheit nur haben könne, insofern als er sich als die Macht über sich, als Herrn, als die Schöpfermacht wisse, die ein Anderes hervorbringen kann, als er ist. Aber keineswegs sagt er, daß Gott erst durch die wirkliche W e l t Erkenntniß gewinne, oder Freiheit, sondern durch das Erschauen der i n i h m ruhenden Möglichkeit, eine Welt zu wollen. Auch ohne den Umsturz erblickt sich Gott in der ganzen Vollständigkeit seines Seins, Phil. d. Off. I, 277; es genügt ihm hiezu die M ö g l i c h k e i t, über die Potenzen mit absoluter Freiheit zu verfügen. S. 270. „Erst in dem Vonsichhinwegseinkönnen, sagt er (nicht in dem Vonsichhinwegsein), besteht für Gott wie seine absolute Freiheit, so seine absolute Seligkeit", II, 351. — Daß Gott wirklich zur Weltschöpfung fortgeht, dafür ist also nicht das Motiv, daß er dadurch frei oder selbstbewußt werde. Er ist beides schon durch jene sich ihm zeigende Möglichkeit, frei über die Potenzen zu verfügen, ein Anderes als er ist, wollen zu können. Unfrei und unselig wäre er, wenn er ewig sich nur in sich bewegen müßte. Hienach muß es möglich sein, Schelling's Potenzenlehre an sich und nach ihrem Verhältniß zu Gott zu betrachten, ohne in die Lehre von ihrem Wesen schon ihre Geschichte und Verwendung für die Schöpfung u. s. w. hereinzuziehen.

gesundeste Mensch trägt die Möglichkeit der Krankheit in sich; aber der gesunde Mensch und der krank sein könnende sind nicht zwei verschiedene Menschen, sondern einer und der nämliche. Die Ruhe und Stille ist in dem empörten Meere zur Potenz geworden, dauert aber als Potenz fort in ihm und wirkt der Empörung entgegen, bringt sie seiner Zeit wieder zur Stille. So ist auch zwar weder das Seinkönnende als solches das rein Seiende, noch umgekehrt, aber sie sind auch nicht zwei verschiedene Subjecte, sondern sie sind Ein Subject. Das Eine ist was das Andere, nämlich dieselbe Substanz.

Wie aber die Identität Beider nicht Einerleiheit ist, sondern vermittelt durch die Substanz, die Beides zugleich ist, so ist doch auch wieder diese Identität nicht zu denken wie die Verknüpfung oder Einheit, welche stattfindet unter Theilen eines höheren Ganzen. Vielmehr ist der gesunde Mensch der ganze Mensch und der krankseinkönnende nicht minder; und nicht bloß ein Theil des Meeres ist das sich empören könnende, sondern das ganze. So ist auch das Seinkönnende nicht ein Theil von dem Ganzen, sondern es ist selbst das Ganze, und nicht minder das rein Seiende.

III.

Es ist also Eines, welches ganz das Seinkönnende und das rein Seiende ist, und dieses Eine, welches zugleich eine Zweiheit ist, bildet von nun an den weiteren Gegenstand der Betrachtung, die nun hoffen darf, vorwärts zu kommen und nicht mit dem todten Begriff des Seienden der Eleaten geschlagen zu sein.

Was ist nun der wirkliche Gewinn der erreichten Einheit in der Zweiheit oder der Zweiheit in der Einheit? Das Eine, das ganz und völlig ungetheilter Weise rein seinkönnend und rein seiend ist, bekommt sich als Seinkönnendes eben dadurch in seine Gewalt, daß es zugleich das rein Seiende ist. Als bloßes Seinkönnen hätte es sich nicht in seiner Gewalt. Da wäre es nur zweideutig. Einerseits wäre es das nicht in die Wirklichkeit übergehen Dürfende, denn an und für sich ist es nur potentia, würde also aufhören, es selbst zu sein, wenn es actus würde. Andererseits wäre es für sich ebensowohl auch das Gegentheil von sich; denn als nur seinkönnend wäre es das nicht nicht Seinkönnende, das blindlings in

das Sein übergeht. Geht es aber über in das wirkliche Sein, so ist es (s. o.) außer dem Können gesetzt, hat also als potentia sich selbst verloren, ist außer aller Grenze und Schranke gesetzt, denn die Grenze oder die Negation des Seins ist eben das Können. Daher wäre das absolut in actus übergegangene Können nichts Anderes, als das Schrankenlose von Nichts mehr Gehaltene, das Platonische ἄπειρον, hätte also sich nicht in der Gewalt. Nicht minder aber ist auch das bloß Seinkönnende vor dem Sein (in das es übergehen kann) das nicht durch sich selbst Begrenzte, kann sich nicht in den Schranken des Könnens halten, sondern nur durch ein Anderes, ist also beidemal nur ein ἄπειρον, statt sich in der Gewalt zu haben, ist es nur schrankenlos.

Nun aber dadurch, daß das Eine, „Das, was sein wird," nicht bloß Seinkönnendes, sondern zugleich das rein Seiende ist, bekommt dieses Eine sich als Seinkönnen in seine Gewalt und befreit sich von dem Können als blindlings und unaufhaltsam in das Sein Vorstrebendem. — Das durch sich selbst nicht begrenzte Seinkönnende erhält an dem rein Seienden sein Begrenzendes; nicht so, daß dieses Seiende außer dem Seinkönnenden wäre, oder dieses ein anderes Subject als jenes, sondern Beide sind substanziell Eins und es ist also eigentlich jenes Eine und Selbe („Das, was sein wird") als Seinkönnendes begrenzt von sich selbst als rein Seiendem und gehalten in den Schranken des Könnens. Damit erhebt sich uns aber jenes Eine unmittelbar zum sich selbst Besitzenden, das sich selbst in seiner Gewalt hat, was es schlechterdings nicht sein könnte, wenn es nicht in sich selbst, in seiner Einfachheit zugleich ein Doppeltes wäre.

Hiemit ist ein großer Unterschied gewonnen nicht bloß von dem Einen, z. B. des Parmenides, in welchem keine Bewegung und nur Blindheit ist, sondern nicht minder auch ein Fortschritt im Unterschied von jenem Princip, das nur eine Nöthigung zum Fortgehen in sich hat und dem endlosen dialektischen Fluß keinen Halt gebieten kann (wie z. B. dem Princip Heraklit's oder Hegel's, dem Werden). Denn nur wenn das Princip zugleich etwas in sich hat, das dem Fortschritt widerstehen kann, kann es einer nicht bloß nothwendigen, sondern freien Bewegung fähig, ein nicht bloß blindes Princip sein. Als rein Seiendes hat das Eine sich selbst als Seinkönnendes in seiner Gewalt, zu seinem

Subjecte oder seiner Grundlage. Indem nun das „Eine" für sich (als das rein Seiende) sich zur Grundlage macht, macht es sich in seinem Seinkönnen zur Potenz von sich als dem rein Seienden. Das Seinkönnende, welches, wenn es unmittelbar in das Sein überginge, sich selbst verlöre, ist von dieser Nothwendigkeit, unmittelbar für sich transitiv zu sein, dadurch entbunden, daß es zur Potenz oder Möglichkeit eines Andren genommen wird. Es ist jetzt lauteres Seinkönnendes, weil es an dem rein Seienden, dem es Subject ist, beruhigt, von seinem ihm Selbstverlust bringenden Streben befreit und in sich gesättigt ist. Indem es in sich mit der Lauterkeit seines bloßen Seinkönnens befriedigt ist, ist ihm das Seinkönnen selbst das Sein, wird es sich selbst gleich gesetzt, in sein Wesen zurück oder in sich selbst geführt, da es von Natur das sich selbst Ungleiche, Zweideutige, zu seinem Gegentheil Neigende wäre. Verzichtend auf das äußerlich Sein, ja das nicht äußerlich Sein (das bloße Können) sich selbst zum Sein nehmend, sich selbst als Nichts (nicht Etwas) empfindend ist es gerade die Magie oder der Zauber, ist es die Potenz, die das unendlich Seiende an sich zieht, in ihm, dem rein Seienden, als in einem Anderen sich selbst besitzt als das unendlich Seiende.[1] Gerade aus dem reinen Gegensatz (des rein Seinkönnenden und rein Seienden) folgt die höchste gegenseitige „Annehmlichkeit". Nur indem das Seinkönnende Nichts (nicht selbst etwas Wirkliches) ist, kann ihm das unendlich oder überschwänglich Seiende Etwas werden. Beide sind, wie gezeigt (s. o. S. 402), in gleicher Selbstlosigkeit oder Ledigkeit ihrer selbst: das Seinkönnende will sich nicht, weil es überhaupt nicht will, sondern im Nichtwollen stehen bleibt; das rein Seiende, weil es zwar will, aber nicht sich selbst, sondern nur das Seinkönnende will. Jenes ist nicht außer, dieses nicht in sich, jenes nicht Object von sich selbst, dieses nicht Subject, aber eben dieser reine Gegensatz, diese reine Negation von Beiden macht unmöglich, daß sie sich ausschließen, läßt sie einander sich suchen.

Zwei Seiende, deren jedes Subject und Object von sich selbst wäre, schlössen sich aus; aber das reine Subject schließt das reine Object und das reine Object schließt das reine Subject nicht aus, und ein und

---

[1] A. a. O. S. 231 f.

dasselbe („Das, was sein wird") kann Beide sein. Das Eine hat sich als das Seinkönnende (Accusativ) zum Subject seiner selbst als des rein Seienden und ebenso hat das Eine nämlich als das Seinkönnende sich selbst als das rein Seiende (Accusativ) zum Object und nur indem das Eine an dem Seinkönnenden seine Voraussetzung hat für sich als das rein Seiende, ist dieses Eine als das rein Seiende über sich selbst gehoben; es ist rein Seiendes oder das unendlich Wollende (s. o. S. 401) nur, inwiefern es Etwas hat, das es weggehend von sich unendlich wollen kann.

Können wir nun hiebei stehen bleiben, daß ein und dasselbe Wesen uns jetzt von der einen Seite rein Könnendes, von der anderen rein Seiendes ist? Jedes Einzelne von diesen, besonders betrachtet, ist eine Einseitigkeit; das Seinkönnende schließt das Sein, das rein Seiende schließt das Seinkönnen aus. Nun hat zwar Das, „was sein wird oder soll," als das rein Seiende sich als das Seinkönnende zum Subject: aber dies Verhältniß zeigt gerade, daß in Keinem von Beiden das wahre Ende gegeben, Keines von Beiden das ist, „was sein soll". Denn als das Seinkönnende, das dem rein Seienden Subject ist, ist es abgehalten, selbst objectiv zu sein, ist es ausdrücklich gesetzt als das nicht selbst oder um sein selbst willen Seiende, denn vielmehr nur als Subject des rein Seienden ist es gesetzt. Wiederum aber auch als rein Seiendes ist es nicht das um sein selbst willen Gesetzte. Es dient nur, das Erste als Subject in der Subjection zu erhalten. So können wir „das Eine" weder als Seinkönnendes noch als rein Seiendes ansehen, als Das, was eigentlich sein soll, als das eigentliche Ziel unseres Wollens. Im Fortgange vom Ersten zum Zweiten wollen wir eigentlich weder das Erste noch das Zweite, sondern schon ein Drittes, „Das, was sein wird," als ein Drittes, nämlich als Das, in welchem es das um sein selbst willen Seiende ist.[1] Was kann es nun aber als dieses Dritte sein? Die Einseitigkeit, welche das Seinkönnende und das rein Seiende hat, hebt das Eine eben dadurch in sich auf, daß es ein und dasselbe Wesen ist, das das Eine und das Andere ist. Es ist frei vom einseitigen Sein und vom einseitigen Können dadurch, daß es Beides und nicht bloß Eines

[1] A. a. O. S. 234.

von Beiden, und so Keines von Beiden einseitig ist. Es setzt Beide voraus, um frei zu sein von Beiden; aber so ist diese Mitte, die es ist, frei nur, indem sie auch weder nur das Eine, noch nur das Andere, also ein Drittes ist. Das Sowohl-Alsauch ist so die Voraussetzung für das Weder-Noch, das dem von beiden Einseitigkeiten Freien als Drittem zukommt. Zu dieser negativen Bestimmung des Dritten kommt nun aber die ergänzende positive in folgender Weise hinzu.

Das Seinkönnende für sich ist, wie gezeigt, zweideutig. Es kann, absolut gesprochen, Seinkönnen sein, es kann aber auch in actus übergehen, nur daß es, wenn es Actus ist, aufhört Potenz zu sein, und umgekehrt nicht Actus ist, wenn es Potenz ist; nie aber kann es Beides zugleich sein. Das rein Seiende seinerseits ist für sich nicht natura anceps, aber es ist nur Actus, schließt die Potenz ganz von sich aus. Das Dritte also, von diesen beiden Einseitigkeiten Freie, kann nur Das sein, in welchem der Actus nicht die Potenz und die Potenz nicht den Actus ausschließt, sondern das im Sein nicht aufhört Potenz zu sein, und um Potenz oder Seinkönnendes zu sein, nicht auf das Sein verzichten muß. So ist das Dritte erst zu bestimmen als das zu sein und nicht zu sein wirklich Freie. Im Wirken oder Wollen hört es nicht auf, als Quelle des Wirkens, als Wille zu bestehen, und hat umgekehrt nicht nöthig, reines Nichtwollen zu sein, um Potenz oder um Wille zu sein. Und nennen wir das Seinkönnende Subject, das rein Seiende Object, so wird das Dritte, das sowohl jenes als dieses, oder unzertrennliches Subject-Object ist, wenn es in's wirkliche Sein übergeht (d. h. in seinem Objectsein), nicht aufhören, Subject zu sein, wie es um Subject zu sein nicht aufgeben muß, Object (d. h. reines Sein) zu sein. Es ist das sich selbst nicht verlieren Könnende, das „bei sich Bleibende", kurz „das als solches Seiende Seinkönnende", und dieses erst ist Das, was wir eigentlich wollen können und daher auch schon ursprünglich wollten.[1]

Mit diesen drei Begriffen (mit welchen wir uns übrigens noch

---

[1] Man sieht, es ist in dem Erörterten der Versuch enthalten, den wichtigen Begriff der Aseität oder ewigen Selbstbegründung Gottes rational zu construiren.

immer über dem wirklichen Sein befinden) haben wir aber nicht drei außer einander befindliche Wesen, sondern nur Ein dreifaches Wesen, das drei Ansichten oder vielmehr, objectiv ausgedrückt, drei Angesichter, drei Antlitze darbietet; das dritte setzt aber die beiden ersten voraus und läßt sich nicht unmittelbar setzen. Diese drei sind wieder nicht als Theile des Einen zu denken als des Ganzen, denn weder ist das Ganze mehr als jeder dieser Theile, noch schließt das eine Princip das andere aus, wie Theile sich ausschließen, sondern Jedes ist das Ganze und keines außer dem Anderen. — Wo aber Das stattfindet, da ist der Charakter der vollendeten Geistigkeit. Im Geist ist der Anfang nicht außer dem Ende und das Ende nicht außer dem Anfang. Er ist überall Anfang und überall Ende. Eine solche Einheit, als wir in Dem, „was sein wird," gesetzt haben, ist nur in einem Geist denkbar, folglich haben wir gewonnen, daß Das, was sein wird, Geist ist und zwar so, daß im Geist alles Sein beschlossen ist, oder die Allheit des Seins; denn in jenen drei Principien, in welchen das Eine ist, haben wir alle möglichen Seinsgestalten oder die Allheit des möglichen Seins. Diese ist also geeinigt im Geist, oder der Geist ist zu definiren als die Einheit jener drei Seinsgestalten, des Seinkönnenden, des rein Seienden und des bei sich Seienden und Bleibenden (S. 408). Doch stehen wir auch so noch bloß im Gebiet des möglichen, wenn gleich nothwendig zu denkenden Seins.

Eine etwas andere Darstellung gibt er in der historisch-kritischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie.[1] Da geht er aus von dem Kantischen „Inbegriff aller Realität", „Inbegriff aller Möglichkeiten" und fordert eine genaue Bestimmung dieser Möglichkeiten, der verschiedenen möglichen Seinsarten oder Seinsgestalten, natürlich nicht der concreten, sondern eine Ableitung der ursprünglichen Unterschiede im „Begriffe" des Seins. Eine besondere Art des Seins ist die des Subjects und das erste dem Seienden Mögliche ist, Subject zu sein, denn die Prädicate haben es an sich, ohne sie tragendes Subject gar nicht sein zu können. Alles Andere aber, was zum Subject hinzukommt, ist Prädicat, das zum Sein kommt, wenn das Subject Sein hat. Eine

[1] S. 287 f.

andere Art des Seins ist zweitens die des Objects. Wenn mit der ersten Art das Seiende das bloß Sich Seiende (oder das in sich urständlich Seiende) ist, so ist es mit der anderen das außer sich Seiende, Gegenständliche.

Das bloße reine Subject des Seins ist nicht „das Seiende", sondern eben dieses ist das erste „dem Seienden" Mögliche, Subject zu sein. Mit dem bloßen Subject ist also Beraubung gesetzt (— A): aber Beraubung ist keine unbedingte Verneinung, sondern schließt eine Bejahung in sich. Nicht Sein (*μὴ εἶναι*) ist nicht Nichtsein (*οὐκ εἶναι*); jenes oder die bloße Beraubung schließt Seinkönnen nicht aus. Reines Können (als dieses mögen wir das bloße Subject bestimmen) ist nicht Nichtsein, sondern das *δυνάμει ὄν* ist nach Aristoteles das *μὴ ὄν*. In einem Sinn ist es das Seiende, in einem andern nicht, folglich kann es eigentlich nur das Seiende sein. Es ist ein Moment, das nicht fehlen darf zum vollendeten Sein, aber es ist nicht was wir wollen, denn wir wollen, was in jedem Sein „das Seiende" ist. Aber wir können es auch nicht wegwerfen, weil mit ihm, als dem primum cogitabile doch immer wieder anzufangen wäre. Wir müssen es also behalten als Stufe zum vollendet Seienden, zunächst zu dem Seienden, das nicht für sich sein könnte, in welchem Nichts vom Subject ist, sondern nur Prädicat, dem aber das Erste das Subject ist. Zu dem ersten Moment, dem Seienden als Subject (— A) und dem zweiten (+ A) kommt nun aber noch die dritte Seinsgestalt (± A), die nicht eine Mischung, Concretion aus den beiden ersten ist, — denn das könnte nur „ein" Seiendes, also nicht mehr in diesen Kreis gehörig sein, wo jedes in seiner Art das Seiende, unendlich ist. Sondern dieses Dritte, weil das Insich ihm nicht das Außersich, das Außersich nicht das Insich aufhebt, ist das Beisichseiende, sich selbst Besitzende, sein selbst Mächtige, dadurch aber auch sich von jenen beiden Unterscheidende.

Dieses Dritte nun, wenn wir es setzen, hätte ohne alle Frage den höchsten Anspruch, selbst „das Seiende" zu sein. Aber da es, was es ist, nur ist, wenn ihm die beiden ersten (sowohl — A als + A) vorausgesetzt sind, so läßt sich auch von dem Dritten nur sagen, daß es ein Moment, eine der Potenzen „des Seienden" ist, nicht aber „das Seiende" selbst. Mit dem Dritten aber ist alle Möglichkeit erschöpft: es ist nun

mit Allem, was das Seiende selbst sein konnte, versucht; aber keine einzelne dieser Möglichkeiten hat sich als das Seiende selbst ausgewiesen.

Aber wenn Keines für sich, sind vielleicht Alle zusammen das Seiende? Sie sind allerdings das Seiende materiell, dem Stoffe nach, aber nicht es selbst. So lange uns jede Potenz für sich war, konnte jede als selbst seiend (als Substanz) gelten, aber dieses Selbstsein ist aufgehoben, wenn sie zusammen „das Seiende" darstellen, zur Materie des Seienden, d. h. des Allgemeinen geworden sind: selbst nicht seiend können sie nicht Solches sein oder erzeugen, von dem etwas auszusagen ist, sondern nur Solches, das von Anderem zu sagen ist, d. h. wir haben damit nur Prädicate, Attribute, die für sich nicht einmal können ein Sein haben, sondern die erst Sein gewinnen könnten, indem sie an dem Seienden selbst, diesem Wirklichen wären, das ihnen ebendamit Ursache des Seins würde. An ihnen selbst sind sie sämmtlich nicht das Seiende. Andererseits können wir doch nicht zugeben, daß Nichts „das Seiende" sei, wir können das Seiende selbst nicht aufgeben. Mithin fordert die Idee oder das schlechthin Allgemeine (die gefundene Allheit der möglichen Seinsgestalten) selbst noch Etwas, von dem dieses Allgemeine zu sagen ist, für das es Prädicat sein kann; Etwas das nur wirklich, nur das Gegentheil des Allgemeinen, also ein Einzelwesen ist, nicht seiend durch die Idee, obwohl durch die Idee bestimmt. So endet die rationale Philosophie mit dem Postulat der Einzelheit als des Gegentheiles des Allgemeinen; mit dem Postulat der Wirklichkeit der Einzelheit, welche auch dem Allgemeinen, dem Inbegriff der Möglichkeiten oder der Idee (die Entwurf, Figur des Seienden ist, aber nicht das Seiende selbst), Ursache des Seins werden kann.[1]

Wir suchten Das, was sein wird, bei welchem des Bleibens ist. Durch die drei Gestalten des Seins, in denen alle Möglichkeit erschöpft ist und welche wie Sprossen eine zur anderen emporführten, stiegen wir auf zu Demjenigen, das, wenn es ist, sie alle in sich trägt, dem Geiste. Unser Philosophiren war bisher hypothetisch.[2] „Wenn ein Sein ist, so ist ein nothwendiges absolutes Sein, und das ist Geist." Des Geistes

[1] A. a. O. S. 288—292.

[2] Es ging von der Empirie, oder von einem hypothetisch gesetzten wirklichen Sein aus, und suchte „hinter das Sein" zu kommen.

wirkliches Sein ist nicht etwa durch das Bisherige bewiesen, die betrachteten Principien sind nicht Principien seines Seins, aus denen er resultirte, denn jene Principien sind für sich nicht Wirklichkeiten, sondern bloße Möglichkeiten, und nicht weil sie sind, ist der Geist, aber weil er ist und so gewiß er ist, sind sie — daß er ist, kann nicht bewiesen werden, sondern beweist sich thatsächlich. Ist er aber, so ist er die Wirklichkeit, die jene Principien oder Möglichkeiten nach sich hat. Er ist in ihnen 1) an sich seiender Geist, 2) für sich (den Ansichseienden) seiend und 3) bei sich seiend. In ihm sind sie Wirklichkeiten, nämlich als theilnehmend an seiner Wirklichkeit (wie Attribute, die ohne sie tragendes Subject nicht existiren, wohl aber mit ihm). Die drei Principien, außer welchen weiter keine und die ursprünglich nur in einem und demselben sich denken lassen (Ph. d. Off. S. 246), sind nicht die Principien, durch welche der Geist wirklich ist; er ist überseiend, sie aber sind nur ἀρχαί alles gewordenen Seins, das seine Begreiflichkeit nicht in sich selbst hat, für das zurückzugehen ist auf das Seinkönnende, rein Seiende und bei sich Seiende. Zu dem Geist, der das Seiende selbst ist, verhalten sie sich nicht als Selbständigkeiten, sondern nur als unselbständige Bestimmungen oder Attribute. Er ist nicht aus ihnen zusammengesetzt, sondern ihr überzeitliches Prius. Er ist an keine der drei Gestalten gebunden,[1] er ist mehr als jede derselben. Der bloß an sich seiende Geist ist nicht der als solcher seiende, der bloß gegenständlich (für den an sich seienden seiende Geist) ist nicht bloß nicht der Geist als solcher, sondern ist sogar der sich ungleiche, denn er ist der außer sich seiende. Erst der Geist in der dritten Gestalt ist der als solcher seiende Geist. Wiederum aber, da dieser nicht anders kann als Geist sein (nicht kann Nichtgeist sein), so ist auch er der an eine Form, oder an eine Art des Seins gebundene[2] — d. h. auch er ist nicht der absolute Geist; „denn der absolute Geist geht über jede Art des Seins hinaus, er ist Das, was er will. Der absolute Geist

[1] Philos. d. Off. I, S. 256.

[2] Hier wird der Geist als solcher auch als eine der Seinsgestalten behandelt; s. o. S. 408, 409 als die Allheit des Seins, Phil. d. Off. I, 239. Aber eben dieses, daß er die Allheit ist, betrachtet Schelling wieder als eine Beschränkung, als eine einzelne Art des Seins.

ist der auch von sich selbst, von seinem als Geistsein wieder freie Geist; ihm ist auch das Alsgeistsein nur wieder eine Art oder Weise des Seins; dies, — auch an sich selbst nicht gebunden zu sein, gibt ihm erst jene absolute, jene transscendente überschwängliche Freiheit, deren Gedanke erst alle Gefäße unseres Denkens und Erkennens so ausdehnt, daß wir fühlen, wir sind nun bei dem Höchsten, wir haben Dasjenige erreicht, worüber nichts Höheres gedacht werden kann. — Freiheit ist unser Höchstes, unsere Gottheit, diese wollen wir als letzte Ursache aller Dinge. Wir wollen selbst den vollkommenen Geist nicht, wenn wir ihn nicht zugleich als den absolut freien erlangen können; oder vielmehr, der vollkommene Geist ist uns nur der, welcher zugleich der absolut freie ist."[1]

Nicht weil er die drei Gestalten ist, ist der Geist der vollkommene Geist, sondern weil er an sich der vollkommene Geist ist, ist er die drei Gestalten. Er ist nicht außer den dreien als ein Besonderes, neben ihnen Vorhandenes; wie auch keine Gestalt für sich (auch nicht die dritte, höchste) der vollkommene, absolut freie Geist ist, sondern nur sofern sie auch die anderen begreift, so daß nur, wenn wir sie in ihrer unauflöslichen Verkettung denken, wir den Geist gedacht haben. Und wiederum denken wir den Geist, so denken wir die drei Gestalten, außer welchen sich keine denken lassen, in deren jeder er ganz ist, von welchen aber keine für sich dem vollkommenen Geiste gleich ist. Er selbst ist die freie Allheit derselben oder des Seins. So ist er der Alleinige, weil nicht bloß Eines, unum quid, sondern lebendige Allheit; aber in dieser Vielheit oder Allheit ist er auch Einheit oder der Alleinige. Hiemit ist er aber nur erst der Einsame, solitarius, ohne Spur eines Anderen außer sich. Der Uebergang zu einem Anderen (der Welt) bahnt sich an durch die Erwägung, daß der absolute Geist nicht frei wäre, wenn er die Nothwendigkeit hätte, nur in sich zu existiren, und wenn er nicht auch die Freiheit hätte, sich außer sich darzustellen.

---

[1] Der absolute Geist ist überseiend, die Macht über die Seinsgestalten, denen gegenüber er nicht in dem Sinne frei ist, als könnte es andere geben, oder als könnte der absolute Geist sich von allen zugleich abwendend sich außerhalb des Reiches des Möglichen stellen, wohl aber so, daß er an keine einzelne derselben gebunden ist.

Bevor wir, auf dieser Höhe des absoluten Geistes, der absoluten Freiheit angelangt, die Darstellung der Schelling'schen Lehre von den Potenzen damit abschließen, daß wir sie nun auch noch von dieser Höhe aus abwärts blickend betrachten, sei nur Eine Bemerkung gestattet. Man wird nicht leugnen können, daß sich Schelling in dieser scharf gedachten und weit fester, als es auf den ersten Anblick scheint, zusammenhängenden Erörterung um den Begriff der Freiheit ein wesentliches Verdienst erworben hat. Er hat ohne Frage weit tiefer gegraben in Beziehung auf ihr formelles Wesen, als das vor ihm geschehen war, z. B. von Hegel, der sie theils nur in einen logischen Proceß verwandelt, theils ihren Begriff unter der Kategorie der Wechselwirkung verbirgt. Freiheit ist in der That nur möglich, wenn eine Hingabe ohne Selbstverlust und eine Selbstbehauptung ohne bloßes Sichwollen denkbar, d. h. wenn es möglich ist, im Aussichherausgehen in sich zu bleiben, und im In- und Beisichsein zugleich ein Anderes in sich hegen und wollen zu können.[1] Gleichwohl wird man auch nicht leugnen können, daß Schelling mit der dargelegten Erörterung zu einem Höchsten oder Absoluten kommt, das über die absolute Willkür noch nicht hinaus ist. Für den absoluten Geist ist es ja schlechthin gleichgültig, welche der Seinsgestalten er wählt oder sich „anzieht". Zwar innerhalb der „Möglichkeiten" (d. h. der drei Seinsgestalten) muß er sich halten; in seiner gleichmäßigen Macht über sie haben sie auch eine gewisse, nie zu erschütternde Einheit und das Princip ihrer ewigen Harmonisirung. Aber er, „der Herr des Seins", kann sich auch in eine einzelne derselben werfen, ohne darum sich selbst zu verlieren, er bleibt die Macht über alle. Wenn es so für den absoluten Geist schlechthin gleichgültig ist, welche der Seinsgestalten er anziehe, so wird Das, was er kraft absoluter Willkür wählt, für ihn selbst zu einem bloßen Zufall oder Spiel und wir kommen damit noch nicht hinaus über die sabellianischen *Πρόσωπα*. Im Interesse der Welt mag es sein, daß Gott so wählt, wie er thut, I, 277; II, 351. Aber Schelling bestimmt Gott nicht innerlich so, daß Das, was für die Welt nicht gleichgültig ist, ebendamit auch aufhörte, für Gott gleichgültig zu sein. Solchem Spiel kann nur eine in Gott wesentlich begründete Teleologie

[1] Vgl. m. Abhandlungen über die Unveränderlichkeit Gottes, Art. 3. S. 315 ff.

ein Ende machen. Diese aber führt von dem bloß formellen Wesen der Freiheit zu dem Inhalt. Der schlechthin gute, ethische Inhalt ist es, in welchem erst die Lehre von dem formellen Wesen der Freiheit wird ihren ergänzenden Abschluß finden können.[1] Wäre das schlechthin Höchste ausgesagt mit der absoluten Herrschaft über das Sein, mit dem summum arbitrium, so wäre es schlechthin und nach absolutem Maßstabe gleichgültig, auf Was die göttliche Wahl fällt. Mit andern Worten: die Herrlichkeit Gottes, sofern sie nur als jene absolute Freiheit, die sich von Willkür noch nicht unterscheidet, bestimmt wird, ist eine inhaltsleere, denn es fehlt ihr die Liebe, durch welche in Gott das schlechthin Gute gesetzt ist, und zwar als in Gott ewig Realisirtes, ferner die Idee der Welt als eines Anderen Gottes, in welchem in Form der Wechselwirkung jenes selbige Gute auch außer Gott eine harmonische, weise geordnete Verwirklichung finden soll. — Nicht als ob Schelling nicht auch hieran streifte.[2] Aber er kommt auf Anklingendes mehr erst nachträglich bei der Welt. Wäre dagegen seine Gotteslehre selbst hiedurch bestimmt und bereichert, so hätte es der Verschiebung und des Umsturzes der Potenzen, kurz des künstlichen Apparates nicht bedurft, durch welche nun eine wirkliche, gottähnliche, gute Welt erreicht werden soll. Weil er Gott nicht als in sich ethisch bestimmt hat, sondern nur als absolut frei auch den drei Seinsgestalten gegenüber, so ist er nicht zu einer natürlichen Verwendung seiner Potenzenlehre gekommen, sondern zu einer gewaltsamen, künstlichen.[3] Hiemit ist auch gegeben, daß das Ethische, das er zu den Potenzen rechnet, über welche Gott der Herr ist, welche Gott als Prädicate sich anziehen kann, statt dasselbe mit dem Subject zu identificiren und absolut zusammenzuschließen, in seiner Deduction der Potenzen von oben herab sehr verkürzt werden und eine nur prekäre Stellung einnehmen muß. Denn sagen wir: Gott ist die Macht, der Herr über die Potenzen und schließen wir in diese auch die Wirklichkeit des Ethischen

---

[1] Abh. üb. Gottes Unveränderl. S. 340 ff. u. S. 351 ff.

[2] Philos. d. Off. I, 277; II, 351. Einl. in d. Philos. der Mythol. 567.

[3] Hegel hat, wie ungenügend es auch noch sei, doch die Freiheit (des Menschen) mit dem Ethischen fester zusammenzuschließen vermocht, indem er sie mit der Kategorie der Wechselwirkung verbindet, sofern diese schon auf eine zusammenhängende, vernünftig gegliederte Welt, wenn auch in noch abstracter Art hinweist. Vergl. H. Ritter, d. chr. Philos. 1859. II, 688 ff.

ein, so haben wir, wenn auch unter dem Schein, mit der „absoluten Freiheit" das schlechthin Höchste von Gott ausgesagt zu haben, doch in Wahrheit die Macht, diese physische und blinde ungeistige Kategorie über das Ethische gesetzt. Doch es ist Zeit, zum Schlusse zu eilen und zu betrachten, wie von dem absoluten (absolut freien) Geist aus Schelling zu den Potenzen herniedersteigt.

Diese Ableitung der Principien findet sich in der Abhandlung von der Quelle der ewigen Wahrheiten, sowie im Anhange zur Philosophie der Offenbarung.[1]

Der von unten aufsteigende Weg läßt eine Potenz nach der anderen hervortreten nach reiner Denknothwendigkeit. Die Principien erscheinen aber in der rationalen Philosophie noch nicht als reale, sondern nur als hypothetische. Wir sind von ihnen in ihrer Einzelheit schließlich auf die Idee der höchsten Einheit, die, wenn sie ist, auch diesen Principien wieder frei gegenüberstehen muß, geführt worden. Da nun aber diese höchste Idee, die wir Idee Gottes nennen können, zwar jene Principien transcendirt und hinter sich läßt, andererseits aber diese Principien nicht minder als jene höchste Idee vernunftnothwendig sind, der rationalen Philosophie eignen, so ist zuerst zu erkennen, wie es möglich sei, daß, wenn jene höchste Idee, Gott, *ist*, die Potenzen mit gesetzt sind?

Es gibt ewige, d. h. nothwendige, Wahrheiten nicht bloß in der Mathematik oder Logik, sondern auch andere. Ist die höchste Vernunftidee mit Kant als „Inbegriff aller Möglichkeiten" zu bestimmen, so wird es auch eine Wissenschaft dieser Möglichkeiten geben, sie werden auszumessen und das Reich der Möglichkeiten wird identisch mit Dem sein, was *nothwendig* möglich ist. Diese Möglichkeiten sind auch zugleich die ewigen Wesenheiten oder Ideen im Unterschied von dem Zufälligen, was nur an der Wirklichkeit haften kann.

Die ewigen Wahrheiten können nun ihre Sanction nicht haben vom göttlichen *Willen* oder Gefallen, denn sonst wären sie zufällige Wahrheiten. Es ist also eine vom göttlichen Willen unabhängige

---

[1] Vgl. Einl. in d. Phil. d. Myth. S. 570, 575 ff.; II, 337—356.

Quelle derselben anzunehmen und dasselbe gilt auch von den Möglichkeiten der Dinge.

Man könnte nun denken, die Quelle der ewigen Wahrheiten und der Möglichkeiten sei zwar nicht in Gottes Willen, aber in Gottes Wesen gegeben. So hat Thomas von Aquin die Möglichkeiten der Dinge (z. B. Pflanzen, Thiere, Menschen) in Gottes Wesen, essentia als einer participabilis oder imitabilis gefunden:[1] allein mit der Fähigkeit des göttlichen Wesens, an sich Theil nehmen oder sich nachahmen zu lassen, ist die Möglichkeit der Dinge noch nicht gegeben; sie als Besonderheiten oder Einzelnheiten, welche Theil nehmen können, sind damit noch nicht erklärt. Folglich kann die Möglichkeit der Dinge, die nicht vom göttlichen liberum arbitrium abhängt, ebensowenig auch ihre Erklärung in dem göttlichen Wesen für sich haben.

Daher die Scotisten als Princip für die Möglichkeiten ein von Gott verschiedenes Sein, das Scotus ens diminutum nannte, aufstellen. Darunter verstand er (im Unterschied von dem *πρώτως ὄν*, dem Seienden selbst) Das, was nur im untergeordneten Sinne das Sein oder Seiende zu nennen ist, was bloß Folge oder Mitgesetztes des Seienden selbst ist, das bloß Seinkönnende *δυνάμει ὄν* oder *μὴ ὄν* (?) Descartes, „den Knoten zerhauend auf seine Weise, nämlich hastig“, sprach das Gegentheil aus: die mathematischen ewigen Wahrheiten seien von Gott festgesetzt und vom göttlichen Willen so abhängig, wie alle anderen Creaturen, also die Möglichkeit der Dinge habe zum göttlichen Willen ganz dasselbe Verhältniß, als die Wirklichkeit. Aber damit wäre den Wissenschaften überhaupt alle ewige Gültigkeit entzogen, es gäbe nichts Weiteres als Erfahrungswahrheiten, nur ein Wissen von Solchem, was Gott nun einmal gewollt hat, aber kein Wissen von in sich Nothwendigem und Ewigem. Man könnte da mit P. Bayle den Schluß ziehen: daß nur so lange es Gott gefällt, zweimal drei sechs sei und daß dieses vielleicht in anderen Regionen des Weltalls und im nächsten Jahre auch für uns aufhörte, wahr zu sein. Von ernsteren Folgen würde die Sache sein, wenn mit einigen Reformirten das decretum absolutum auch auf den Unterschied von gut und bös angewendet und dieses nicht als ein objectiver,

[1] Einl. in die Phil. der Mythol. S. 274.

sondern nur durch den göttlichen Willen gesetzter angesehen würde. Bayle dagegen und Leibnitz bestehen darauf, daß es in der Natur der Dinge selbst ein Gutes und Böses gebe, jedem göttlichen Gebot vorausgehend; Bayle fügt aber bei, auch die Existenz Gottes ist nicht Folge seines Willens, auch seine Allmacht oder Allwissenheit nicht. Sein Wille kann sich also nur erstrecken auf außer ihm Seiendes, nämlich daß es ist, aber nicht darauf, was zum Wesen desselben gehört. So wenig nun Leibnitz die ewigen Wahrheiten vom göttlichen Willen abhängig setzt, der ihm nur die Ursache der Wirklichkeit der Dinge ist, so will er doch nicht ein von Gott überhaupt und in jedem Betracht unabhängiges Reich ewiger Wahrheiten zugeben. Vielmehr, wie ihm der göttliche Wille Ursache der Wirklichkeit der Dinge ist, so ist ihm der göttliche Verstand die Quelle der Möglichkeit der Dinge, denn er macht die ewigen Wahrheiten wahr, ohne daß der Wille daran Antheil hat. Zwischen Ganzunabhängigsein und zwischen Bestimmtsein durch göttliche Willkür ist etwas in der Mitte, nämlich die Abhängigkeit vom göttlichen Verstande, der vom göttlichen Willen unabhängig ist. So Leibnitz.

Wie verhält sich nun aber näher der Verstand zu den ewigen Wahrheiten? Bestimmt er aus sich, was ewig wahr sein soll, ohne selbst an etwas gebunden zu sein? Aber da hätten wir wieder als Letztes die Willkür. Oder schafft der Verstand diese ewigen Wahrheiten, dieses Reich der Möglichkeiten nicht, findet er sie als schon daseiende vor? Dann muß diesem Verstand etwas von ihm Verschiedenes vorausgesetzt sein, worin sie begründet sind und worin er sie erblickt. Wie sollen wir nun dieses vom göttlichen Verstand Unabhängige, aber ihn Bindende benennen? Als Quelle des Allgemeinen und Nothwendigen in den Dingen wäre es die Allem zu Grunde liegende allgemeine Vernunft der Dinge, und während wir den Verstand als individuell denken müssen, wie den Willen, wäre diese Vernunft das von allem Individuellen, dem göttlichen Verstand und Willen Unabhängige, Allgemeine. Aber damit würde man, da Gott das Erste sein muß, dazu getrieben, vielmehr zu sagen, daß Gott selbst nichts Anderes ist, als diese ewige allgemeine Vernunft. Für das Individuelle (den persönlichen Gott) bliebe da keine Stelle mehr, denn unterschiede man noch Gott von dieser allgemeinen Vernunft, so müßte man zwei von einander Unabhängige annehmen,

deren keins vom anderen abzuleiten ist, während die Wissenschaft vor Allem auf Einheit des Principes dringt. Gäben wir dem Leibnitz diese Auslegung oder Entwickelung, so wären wir mit einem Mal in die verbreitete Denkweise der Gegenwart versetzt, deren wissenschaftlicher Ausdruck das Hegel'sche System ist. Dieses Letztere ist die folgerichtige Ausbildung des von Leibnitz bis Kant herrschenden Rationalismus, der zuerst in Ermangelung eines ihm entsprechenden Systemes sich in populärer Form in der Theologie geltend machte, bis Hegel's System seine Principien consequenter ausführte.

Allein diese Auskunft, welche als einzige und letzte Quelle für Alles die Welt des Allgemeinen oder Nothwendigen angibt, scheitert daran, daß aus reiner und bloßer Vernunft die Wirklichkeit der Dinge nicht erklärt werden kann, so wenig als umgekehrt der bloße göttliche Wille das Nothwendige und Allgemeine der Dinge erklärt. Es bliebe da nur die Annahme übrig, daß die Vernunft sich selbst untreu werde, von sich selbst abfalle, oder daß dieselbe Idee, die erst als das Vollkommenste dargestellt worden, dem keine Dialektik etwas weiter anhaben könne, ohne irgend einen Grund, sans rime ni raison, sich in diese Welt zufälliger, der Vernunft undurchsichtiger, dem Begriff widerstrebender Dinge zerschlage.[1] Sonach ist dieser Weg nicht gangbar.

Kehren wir daher nun zu Leibnitz zurück, so ist allerdings eine vollkommene Abhängigkeit und eine völlige Unabhängigkeit der ewigen Wahrheiten von Gott gleich unmöglich. Aber statt mit Leibnitz so helfen zu wollen, daß zwar die Wirklichkeit in Gottes Willen begründet wird, dagegen die Welt des Möglichen und Nothwendigen in Gottes Verstand, welcher aber durch eine zu Grunde liegende allgemeine Vernunft bestimmt sein müßte, die ihn von sich abhängig machte, ja die ihm so wenig als dem persönlichen Willen eine Stelle übrig ließe, weil weder das Persönliche aus dem Allgemeinen noch das Allgemeine aus dem Persönlichen abgeleitet wäre: wird es einfacher und natürlicher sein zu

[1] Man könnte denken, daß auch Schelling solchen Abfall (in das Anderssein) statuire in seiner Schöpfungslehre. Allein (vgl. Philos. d. Off. I, 89) da ihm Gott jene überseiende, absolute Freiheit ist, die in jede der Seinsgestalten sich ohne Selbstverlust werfen kann, so meint er mit einer „Suspension" der actualen Harmonie der Potenzen auszureichen.

sagen, Das, was den Grund aller Möglichkeit und gleichsam den Stoff, die Materie zu allen Möglichkeiten enthält, dem gemäß aber selbst nur die allgemeine Möglichkeit (potentia universalis) ist, ist als Möglichkeit (toto coelo) von Gott verschieden, von dem alle Lehren übereinstimmend sagen, daß er reine Wirklichkeit sei, in der nichts von Potenz ist, (cuius essentia actus est). So von Gott verschieden ist diese allgemeine Möglichkeit oder potentia universalis auch ihrem Wesen nach, oder logisch betrachtet, unabhängig von Gott, der reinen Wirklichkeit.

Diese Unabhängigkeit ist aber eine bloß logische. Das reale Verhältniß dagegen ist dieses: jenes alle Möglichkeit begreifende selbst bloß Mögliche wird, des Selbstseins an sich unfähig, nur auf die Weise sein können, daß es sich als bloße Materie eines Anderen verhält, das ihm das Sein ist, und gegen das es als das selbst nicht Seiende (nur von einem andern Prädicable) erscheint. Dieses Andere ist das im höchsten Sinn Selbstseiende, Gott. Gott ist jenes Fürsichselbstnichtseiende, des Selbstseins Unfähige, indem er es als sein Prädicat anzieht. Dieses Fürsichselbstnichtseiende ist dadurch, daß es als Materie sich verhält, Das, was es sein kann, ens universale, in welchem alle Möglichkeiten oder alle Wesen sind.

Mit der „Idee" für sich ist für die Existenz noch Nichts gewonnen. Die Idee schließt nur in sich die gesammte Möglichkeit oder den Inbegriff aller Prädicate.[1] Es greift hier Kant's Lehre vom „Ideal der Vernunft" bedeutsam ein. Kant unterscheidet scharf die Idee, den Inbegriff aller Möglichkeit, und das Ideal; jene kann nicht für sich sein, sondern ist bloß der Stoff aller besonderen Möglichkeit, ist nur von der Art Dessen, was nach Aristoteles nie für sich, sondern nur von einem Anderen zu sagen ist (des ὑλικόν), die Idee selbst existirt nicht, es existirt überhaupt nichts Allgemeines für sich. Sollte das Allgemeine (der Inbegriff der Prädicate) sein, so müßte Etwas sein, von dem es gesagt würde, und dieses Etwas könnte nicht wieder bloß Allgemeines, Möglichkeit, sondern müßte Wirklichkeit und könnte daher auch nur Einzelwesen sein. Für Kant ist nun freilich überhaupt gleichgültig, ob der Inbegriff aller Möglichkeiten sei; er kümmert sich überhaupt nicht

---

[1] Vgl. Einl. i. d. Phil. der Mythol. Vorl. XII, S. 282 u. f.

um die Existenz, sondern nur um Vorstellungen und Begriffe. Aber doch geht schon er von der Idee zum Ideal fort, freilich ohne das Gebiet der Idee zu überschreiten. Der Fortgang ist bei ihm dieser. Die den Inbegriff aller Möglichkeit umfassende Idee stößt von selbst eine Menge von Prädicaten aus, die ein bloßes Nichtsein ausdrücken, und behält so nur in sich, was Gedanke eines Seins, einer Realität ist, aber auch alles Dieses, was als zum Sein gehörig kann gedacht werden. Damit aber zieht sich die Idee zu einem durchgängig a priori bestimmten Begriff zusammen, zum Begriff von einem einzelnen Gegenstand oder Individuum; denn nach bekannter Definition ist das Individuum das allseitig bestimmte Ding. So wird die Idee zum Ideal. Ideal ist das allein durch die Idee bestimmte Ding. Dieses enthält so zu sagen den ganzen Vorrath des Stoffs für alle möglichen Prädicate der Dinge, und zwar nicht wie ein Allgemeinbegriff unter sich, sondern als Individuum in sich. Aber dieser Fortgang von der Idee zum Ideal ist eigentlich doch nach Kant nur unser Werk, bloße Personification, so daß wir zu der Existenz der Idee damit nicht gelangen (Einl. in d. Phil. d. Mythol. S. 286). Wir gelangen zu der gedachten Existenz „der Idee" durch das Ideal, aber nicht weiter. Das allgemeine Wesen, das für sich nicht existiren könnte, kann erst existiren, wenn das Absolute Einzelwesen ist, nämlich wenn dieses es ist, wenn Gott die Idee ist; das heißt nicht: nur Idee ist, sondern wenn Gott ihr Ursache des Seins ist, Ursache, daß sie ist. Nicht die Idee ist dem Ideal Ursache des Seins, sondern durch das Ideal (als seiendes) ist die Idee verwirklicht.

So ist zwar Gott auch das allgemeine Wesen, oder das All der Möglichkeit. Fragen wir aber nach dem Wie, so ist er seinerseits ewiger Weise vor allem Thun und Wollen, und doch ist nicht er selbst für sich dieses All. Erst durch das Sein seiner gibt er (dem All der Möglichkeit) Antheil an dem Sein. „In ihm selbst ist kein Was, er ist das reine Daß (actus purus), er ist Das, cujus essentia actus est." [1]

Ist nun aber in ihm selbst kein Was und nichts Allgemeines, durch welche Nothwendigkeit geschieht es, daß Gott selbst ohne alles Was dennoch allem Was und dem allgemeinen Wesen Ursache des Seins ist?

---

[1] Einl. in d. Phil. d. Myth. S. 586 f.

Er ist nach dem Früheren das ohne seinen Willen mögliche Allgemeine. So drängt sich Alles in die Spitze der Frage zusammen: Wie kann Der, der das absolute Einzelwesen ist, das allgemeine Wesen sein? Er ist dieses nicht vermöge des Willens (s. o.); aber auch nicht vermöge seines Wesens, denn sein Wesen oder er selbst ist die absolute Einzelheit, das Individuellste, Absonderlichste (τὸ μάλιστα χωριστόν), woraus nichts Allgemeines folgen kann. Das absolute Einzelwesen kann das Allesbegreifende nur sein in Folge einer über es selbst hinausreichenden Nothwendigkeit. Welcher Nothwendigkeit? Der Nothwendigkeit des Einsseins von Denken und Sein, welches das höchste Gesetz ist, die letzte Grenze, worüber man nicht hinaus kann![1] Aber das Sein ist das Erste, das Denken erst das Zweite, Folgende.

Was immer ist, muß auch ein Verhältniß zum Begriff haben. Was kein Verhältniß zum Denken hat, das ist auch nicht wahrhaft. — Nun setzten wir: es ist Gott, ja er enthält in sich Nichts als das reine Daß des eigenen Seins. Aber Dieses, daß er ist, wäre keine Wahrheit, wenn er nicht Etwas wäre (Etwas freilich nicht in dem Sinn des Etwas — nur ein Einzelnes — Seienden, aber im Sinn des Alles Seienden), wenn er nicht ein Verhältniß zum Denken hätte, ein Verhältniß nicht zum Begriff, aber zum Begriff aller Begriffe, zur Idee. So ist es also eine höhere Nothwendigkeit, durch welche die absolute Einzelheit, das „Daß" schlechthin, damit es Wahrheit und nicht Nichts sei, zugleich ein Verhältniß hat zum Denken, zur Welt der Begriffe oder dem Allgemeinen, ja daß die absolute Einzelheit nicht ist, ohne auch das Allgemeine zu sein. Dieser Gegensatz des absolut Einzelnen und des Allgemeinen, identisch mit dem Gegensatz von Sein und Denken ist das Letzte, worüber man nicht hinaus kann. Aber daß das Erste in dieser Einheit das Sein ist, das Denken das Zweite, ersieht man daraus: Nicht vom Allgemeinen zum Einzelnen geht der Weg, denn die Phrase „das Allgemeine realisirt sich, indem es sich individualisirt, zum einzelnen Ding zuspitzt", sagt uns nicht, woher dem Allgemeinen die Mittel und die Macht kommen, sich zu realisiren, da es an ihm selbst kein Fürsichseiendes ist. Ganz anders verhält es sich mit dem „Individuellen", vornehmlich Dem, welches

[1] Einl. in d. Phil. d. Myth. S. 587.

es im höchsten Sinne ist. Es hat an dem Sein, das ihm eignet, die Macht, sich zu realisiren, d. h. sich intelligibel zu machen, in den Kreis der Vernunft und des Erkennens einzutreten, indem es sich generalisirt, d. h. indem es das Allgemeine, das allesbegreifende Wesen zu sich macht, sich mit ihm bekleidet.

Damit, sagt Schelling, knüpfen wir wieder an Platon an und an Aristoteles, die auch das Sein über das Denken, über den Begriff stellen. Denn wenn Platon im sechsten Buch der Republik von seinem Höchsten, dem *ἀγαθόν*, sagt, es sei nicht mehr *οὐσία*, Wesen, Was (Begriff), sondern jenseits des Wesens, ihm vorangehend an Würde und Macht, so gibt er hier dem Sein den Vorrang. Dem Aristoteles aber verdankt die Welt vorzüglich die Einsicht, daß nur das Individuelle existirt, daß das Allgemeine nicht Selbstseiendes, sondern nur Attribut ist, daß *πρώτως* Das zu setzen sei, *οὗ ἡ οὐσία ἐνέργεια*, d. h. Dasjenige, in welchem an die Stelle des Wesens (der Möglichkeit, des Begriffes) der Actus tritt, Das, bei welchem der Actus dem Begriff zuvorkommt. Mithin schließt Schelling's realistische Philosophie sich mit der alten Philosophie (besonders Aristoteles) wieder zusammen, so zwar, daß er die aus dem Allgemeinen nicht ableitbare Einzelheit näher und schärfer bestimmt. Ihrem absoluten „Daß" entspricht das absolute „Was". Beide sind an einander gekettet. Gott ist das allgemeine Wesen, die Indifferenz aller Möglichkeiten, nicht zufälliger, sondern nothwendiger und ewiger Weise, er hat es an sich, diese Indifferenz zu sein, ohne daß er es gewollt hat, ohne sein Zuthun. Aber eben deßhalb ist jenes allgemeine Wesen, in Ansehung seiner selbst ein zu ihm Hinzugekommenes, obwohl ein Nothwendiges. Er ist es; aber in Beziehung auf sein Wesen, das actus purus, absolute Einzelheit ist, ist er zufällig das Allgemeine, daher ihm das Wesen frei gegen das Allgemeine bleibt. Es gibt ein Mittleres zwischen dem „Etwas in seinem Wesen sein" und zwischen dem „Etwas nur rein zufällig sein". Das ist das: „Etwas nothwendig an sich haben", „nothwendig die Macht über etwas sein". Gott, ursprünglich absolute Einzelheit, ist nothwendig die Macht über allen Stoff, alle Möglichkeit. Er ist Herr des Seins, die Macht über alle Potenzen, über alle in ihm beschlossene Möglichkeit.

Offenbar sucht Schelling in dieser bedeutenden Abhandlung jene absolute Willkür, die ihm als Oberstes bei dem Wege von unten stehen geblieben war, zu binden und mit dem Sein, dem „Daß" das „Was" oder den Begriff fest zusammenzuschließen, wie Subject und Prädicate. „Daß Gott ist, hätte keine Wahrheit, wenn er nicht Etwas wäre." Aber Was Gott ist, das soll stets doch nach jener früheren Ausführung in seinen Willen gestellt sein, nicht zwar so, daß nicht Gott in oder an sich stets die Einheit oder Allheit jener Potenzen wäre, wohl aber so, daß rein durch jene absolute Freiheit das Uebergewicht der einen oder anderen jener Potenzen, ihr actuelles Verhältniß bestimmt sei; denn in das Uebergewicht tritt diejenige, welche er „anzuziehen" erwählt.

So gewiß neben dem unveränderlichen Daß es auch ein bewegliches Was für Gott geben muß (z. B. Gott wird actuell erst Schöpfer Dessen, was nicht ewig war), so gewiß muß doch auch ein unveränderliches Was mit dem unveränderlichen Daß ewig zusammengeschlossen sein, nicht als bloße Möglichkeit, sondern als unveränderliche Wirklichkeit des göttlichen Subjectes in sich selber. Namentlich hat Gott nicht bloß actu puro oder primo Existenz, sondern er ist auch actu primo oder puro der Urgute, was nur möglich, wenn er in sich ewig die Einheit des Ethischfreien und des Ethischnothwendigen ist.[1] Ohne diesen ewigen Zusammenschluß besonders des Ethischen mit Gott (so daß auch zu sagen ist: das Urgute ist Gott), bekämen wir zwar vielleicht eine gewisse Beweglichkeit (in oder an Gott) je nachdem Gott über seine Potenzen disponirt, aber keine Teleologie und Weisheit in seiner Bewegung, wie keinen ethisch motivirten Uebergang zur Schöpfung. Das Oberste in Gott darf nicht die bloße Macht, Herrschaft über das Sein das summum arbitrium sein, sonst ist die Existenz der Welt nicht gesichert.

In der besprochenen Abhandlung ist der Beweis zu liefern gesucht, daß, wenn Gott nicht wäre, auch die ewigen Wahrheiten und Möglichkeiten nicht wären, obwohl die ganze Welt der Begriffe insofern eine relative Selbständigkeit habe, als sie nicht durch Gottes Willen und Wissen erst gesetzt sind; daß aber doch eine höhere Nothwendigkeit

[1] Vgl. die obige Abh. über die Unveränderlichkeit Gottes.

den Seienden selbst oder Gott mit der Welt des Möglichen, der Begriffe, des Denkens verbinde: so daß, wenn das Seiende selbst ist, auch das Denken das Reich der Begriffe sein muß (mit welchem sich die rationale Philosophie befaßt, die ihre Selbständigkeit und Nothwendigkeit in sich, als Lehre von den Principien hat, welche aber für sich nur als Reich der nothwendigen Möglichkeiten sind). Damit scheint bereits etwas zu Dem eingelenkt, was wir wollen, nämlich daß Gott, der Freie, wesentlich in sich selbst und primär, nicht erst durch seinen Willen, ethisch bestimmt oder mit dem Urguten, dem Ethischnothwendigen Eins sei.

Doch betrachten wir noch, nachdem wir gesehen, wie Schelling den absolut freien Gott mit der Welt seiner Potenzen überhaupt zusammenzuschließen sucht, noch näher, wie er die drei Principien selber im Einzelnen abzuleiten sucht,[1] natürlich ausgehend davon, wie Gott sich der (religiösen) Erfahrung in metaphysischem Empirismus kund gibt.

Ist das bloß contemplative Leben überschritten, welches zwar „Gott in der Idee" als Finalursache, aber nicht sein Sein erreicht,[2] ist dem Standpunkt der bloß rationalen Philosophie der Abschied gegeben kraft der Erkenntniß, daß die Idee noch nicht das wahrhaft Seiende, also daß erst Das, was außer der Idee und nicht = Idee ist, das wahrhaft Seiende sei, und daß daher die bloße Vernunftwissenschaft, gerade wenn sie sich selbst erfaßt, an ihrer Selbstverwerfung arbeiten muß, so bemächtigt sich des Ich die letzte Verzweiflung. Denn nun erkennt es erst die Kluft zwischen ihm und Gott, erkennt (nachdem auch in dem praktisch-sittlichen Leben nach dem „Gesetz" das Heil umsonst versucht ist), wie allem sittlichen Handeln der Abfall von Gott, das Außergottsein zu Grunde liegt und es zweifelhaft macht, so daß keine Ruhe und kein Friede eintritt, ehe dieser Bruch versöhnt, und ihm mit keiner Seligkeit geholfen ist, als mit der, welche es zugleich erlöst. Darum verlangt es nun nach Gott selbst. Ihn, Ihn will es haben, den Gott der handelt, bei dem eine Vorsehung ist, der als ein selbst Thatsächlicher dem Thatsächlichen des Abfalls entgegen-

[1] Phil. d. Off. II., 337 f.

[2] Einl. in die Philos. der Mythol. Vorl. XXIV, S. 553 f.

treten kann, kurz der der Herr des Seins ist. In diesem sieht es allein das wirklich höchste Gut. Schon der Sinn des contemplativen Lebens war kein anderer, als über das Allgemeine zur Persönlichkeit durchzudringen. Denn Person sucht Person. Mittelst der Contemplation jedoch konnte das Ich im besten Falle nur die „Idee" wiederfinden, und also auch nur den Gott, der in der Idee, der in die Vernunft eingeschlossen, in welcher er sich nicht bewegen kann, nicht aber den, der außer und über der Vernunft ist, — der dem Gesetz gleich, d. h. von ihm frei machen kann. Diesen will es nun. Zwar kann das Ich sich nicht selbst den Beruf zuschreiben, ihn zu gewinnen, Gott muß mit seiner Hülfe entgegenkommen, aber es kann ihn wollen und hoffen, durch ihn einer Seligkeit theilhaft zu werden, die, da weder das sittliche Handeln,[1] noch das beschauliche Leben die Kluft aufzuheben vermochte, keine verdiente, also auch keine proportionirte wie Kant will, sondern nur eine unverdiente, eben darum incalculable, überschwengliche sein kann.[2]

Das Verlangen nach dem wirklichen Gott und nach Erlösung durch ihn ist nichts Anderes, als das lautwerdende Bedürfniß der — Religion. Mit diesem endet die vom Ich verfolgte Bahn. Das Ich (das Individuum, nicht die allgemeine praktische Vernunft) ist es, welches sagt: „Ich will Gott außer der Idee";[3] womit, wenn Gottes Offenbarung erfahren ist, die positive Philosophie beginnen kann, und eine Umkehrung in Vergleich mit dem Wege der rationalen Philosophie beginnt. Denn jetzt ist die Existenz, das Sein schlechthin das Erste, das Denken, die Idee das Zweite.

Das reine „Daß", das Ideefreie (Ἕν τι) ist der Anfang der positiven Philosophie, zu welcher jenes Gottwollen nur den Uebergang machte. In Gottes Ἕν τι Sein (oder nicht Idee Sein) besteht sein Unauflösliches, Indissolubles.

Nun kann aber dieses über dem „Seienden" (dem Stoff oder der

---

[1] Von S. 527 an Vorl. XXII und besonders S. 553 hatte Schelling den Uebergang von dem Leben des Erkennens zum praktisch-sittlichen Leben, aber auch dessen Unseligkeit für sich, im Anschluß an die paulinische Lehre von der Pein des gesetzlichen Zustandes behandelt.

[2] A. a. O. S. 566, 567.

[3] S. 568—570.

Welt des Möglichen, der Idee) Stehende, welches das Sein selbst ist, doch nicht ohne das „Seiende" (nicht ohne die Welt der Möglichkeiten, die Potenzen, deren Einheit die Idee ist) sein. Ohne etwas, woran das Eine sich als existirend erweist, wäre es so gut als nicht vorhanden; daß Gott ist, hätte ja keine Wahrheit, wenn er nicht Etwas wäre, es gäbe auch keine Wissenschaft desselben. Denn es gibt keine Wissenschaft, wo nichts Allgemeines. Es ist demnach von dem *Ἕν τι* zuerst zu zeigen, wie es doch auch „das Seiende" ist; und da nun dieses Seiende das posterius Dessen ist, was „das Sein selbst" ist, so ist die Frage: wie können die Potenzen ($-$ A $+$ A $\pm$ A) Folge von Dem sein, was das Sein selbst (A^0) ist? Ist diese Frage gelöst, so ist Gott wieder in seinem Verhältniß zur Idee begriffen, begriffen als Herr des Seienden, zunächst im Allgemeinen, oder als Herr des Seienden in der Idee, woraus sich die göttliche Idealwelt ergibt, sodann auch als Herr des Seienden in der Wirklichkeit und Erfahrung, und das führt zu einem Begreifen der Geschichte.[1]

Um nun diesen Uebergang von dem dem Denken zuvorkommenden (unvordenklichen) Sein schlechthin, dem *Ἕν τι*, zu den Potenzen, deren Einheit die Idee ist, zu gewinnen, verfährt er[2] folgendermaßen: Wir werden von dem unvordenklichen Sein, das den Anfang bilden muß, dann hinweg kommen und von ihm aus die Potenzen erreichen, durch welche „das Sein" allein sich intelligibel macht, wenn sich zeigen läßt, daß das unvordenkliche Sein, das zunächst nur ein schlechthin Thatsächliches, Gegebenes ist, nicht kann schon das bleibende, über Allem stehende Princip, nicht kann die eigentliche Monas oder das Sein selbst sein, sondern daß es als dieses bloß thatsächlich Gegebene, bloß eine Erscheinungsweise der Monas, eines ihrer Antlitze sein kann, also nur eine der Potenzen, in welcher aber oder durch welche sich Gott, die Monas, als seiend der Erfahrung kund gibt, und welche nach dem oben betrachteten Verhältniß der Potenzen unter sich dann auch die andern fordert.

Das unvordenklich Existirende nun ist zugleich das nothwendig Existirende, es ist nicht erst möglich und dann wirklich, sondern mit dem

[1] A. a. O. S. 590, 571.
[2] Philos. d. Off. II., 337 f.

Sein fängt es an, es ist gleich wirklich,[1] der Actus kommt der Potenz zuvor. Damit scheint nun alles „Seinkönnen" für dieses nothwendig Existirende abgeschnitten, indem es ja vielmehr absoluter actus ist. So wenig nun dem nothwendig Existirenden ein Seinkönnen, eine potentia vorausgehen kann (denn das wäre eine Verringerung, wenn die Monas überhaupt erst aus der Potenz sich zum actus zu erheben hätte, und vielmehr mit dem Sein (actus) fängt das Nothwendigexistirende an), so wenig hindert etwas, daß eben dieses, welches a priori das Seiende ist, nach der Hand das Seinkönnende sei, ihm also auch die zweite Seinsgestalt zukomme.[2] Die Möglichkeit hievon kann a priori erkannt werden, die Wirklichkeit freilich nur a posteriori (dadurch, daß wirklich in der Geschichte Etwas durch Gott wird, was einst nicht war, wozu also, ehe es war, das Können in Gott lag). Diese Möglichkeit beweist er so, daß eigentlich die Nothwendigkeit damit erwiesen ist, womit jedoch keineswegs die Erfahrung der Wirklichkeit schon gegeben oder ersetzt ist. Er macht darauf aufmerksam, wie das Reinseiende, in welchem sich die Monas zunächst der Erfahrung darbietet, doch noch nicht die eigentliche Monas selbst sei, die Monas darin nicht erschöpft sein könne. Denn das Reinseiende (oder die Monas als das Reinseiende) hätte noch die Zufälligkeit an sich selber. Zwar ist es das nothwendig Existirende, sofern es aller Möglichkeit zuvorkommt und mit dem Sein anfängt. Aber dieses Sein ist ihm ein Gegebenes; es existirt darin die Monas nur geradezu, blind und ohne Willen, unvermeidlich. Erst wenn die Monas auch das Seinkönnen ist, und nicht bloß gleichsam behaftet mit der Nothwendigkeit des Existirens, wie durch ein Fatum oder eine blinde Naturnothwendigkeit, die der Monas äußerlich und fremd, also zufällig, weil nicht durch sie gesetzt ist, gewinnt sie einen Standort, der sie frei macht von solchem bloß nothwendigen, ihr gleichsam sich aufdringenden

---

[1] Damit ist also diejenige Seinsgestalt ausgedrückt, welche oben S. 394. 399 bei dem Wege von unten nach oben die zweite war, „das Reinseiende". Auf dem Wege von oben nach unten stellt sie sich zuerst der Betrachtung dar: denn in der Gotteserfahrung werden wir von Gott als dem Sein schlechthin berührt. Daß aber sie bloß als Eine der Seinsgestalten der eigentlichen Monas sich erweise, obwohl die Monas in ihr ist, das wäre nun zu erkennen.

[2] Das Seinkönnen nach der Hand, also auf Grund des Seins schlechthin, wird nicht eine Verringerung, sondern ein plus in Vergleich mit dem Reinseienden sein.

Existiren, indem er ihr die Macht gibt, sich selbst zu setzen, ebendamit über jene Nothwendigkeit, die für sie Zufälligkeit wäre, hinauszukommen. Aber allerdings muß auch wieder eine Einheit zwischen Beiden, dem Reinseienden und dem Seinkönnenden sein. Das Seinkönnen muß Dasselbe sein, was das reine Sein ist, d. h. die Monas muß Beides sein (s. o. S. 400 ff.). Ist die Monas Beides, dann ist Gott nicht mehr bloß actu oder zufällig das nothwendig Existirende, sondern er ist dieses nothwendig und wesentlich, er ist die natura necessaria, auch abgesehen von dem actus des reinen oder unendlichen Seins.[1] So ist uns das unvordenklich Seiende nur die erste Seinsform der Monas oder der natura necessaria geworden, während deren zweite das „Anderssseinkönnen" und die dritte Dieses ist, daß die natura necessaria zwischen Beiden frei als Geist schwebt, weil sie gegen das Können sich als Sein und gegen das Sein sich als Können frei verhalten kann. Sie selbst, die natura necessaria, ist als die unauflösliche Einheit dieser drei Momente das absolut freie Wesen.

Vermittelst des Seinkönnens wird Gott seines Hinausseinkönnens über das unvordenkliche Sein, wie seines unvordenklichen Seins inne, so daß er sich in der Mitte zwischen Beiden und als ein Drittes, von Beiden Freies sieht. Durch das Seinkönnen frei vom Sein ist dieses Dritte Selbstpotenz, Selbstkönnen, insofern reines Subject. Durch das Sein frei vom Können ist es insofern gegen das Können Selbstsein, Object; also es ist in Einem und Demselben Subject und Object, also überhaupt das unzertrennliche Subject-Object, das unzertrennlich

[1] Das wendet nun Schelling weiterhin so (was uns hier nicht angeht), daß also Gott ohne Selbstverlust seiner als der natura necessaria den actus seines unendlichen Seins auch suspendiren könne, um für die Schöpfung Raum zu machen, und schließt daran, wie mir scheint nicht bündig, seine Lehre vom Umsturz der Potenzen, der universio; durch Gottes Freiheit wird das Andersseinkönnen, das sich Gott zeigt, ergriffen, das Seinkönnen entzündet oder erregt und damit ein Schrankenloses, die Materie erzeugt, welche zwar zunächst das Reinseiende beschränkt, aber da dieses doch absolute Potenz des reinen Seins bleibt und nothwendig gegen das Schrankenlose reagirt, so bildet sich ein Proceß, dessen Resultat durch viele Stufen hindurch die Schöpfung ist, Product des Aufeinander- und Zusammenwirkens aller Potenzen. Wir dürfen aber, wie schon bemerkt, seine Potenzenlehre selbst nicht mit der Anwendung, die er von ihr macht, verwechseln, sondern müssen sie vor Allem in ihrer Bedeutung für sich verstehen.

sich selbst Gegenständliche, sich selbst Besitzende, nothwendig bei sich Bleibende, was weder mehr Subject noch Object allein sein kann, was Subject und Object sein muß und also Geist ist. So ist das vollkommen Seiende erst mit dem Dritten gesetzt, welches in Einem und Demselben Subject und Object, das unzertrennliche Subject-Object ist, welches Dritte aber wieder für sich nicht das Absolute und Vollkommene ist, da es nicht für sich allein sein könnte, sondern die beiden Anderen voraussetzt.

Das grundlos ewige Sein (das reine unendliche Sein) ist freilich conditio sine qua non der Gottheit Gottes. Ewig ist das Sein, in welchem Gott ist, sogar ehe er es denkt. Aber auch Spinoza's Substanz ist ewig, ohne alle Voraussetzung grundlos ewig und doch nicht Gott. Mit dieser Ewigkeit gäbe es keine Wissenschaft; sie ist nur gedacht, indem man von ihr hinweggeht. Erst dadurch, daß Gott sich nicht bloß als ewiges Sein, sondern auch als Seinkönnen hat, ist er frei seinem reinen Sein gegenüber. War er als reines Sein nicht sein selbst mächtig, nicht Herr über das Sein, denn es ist nicht von ihm gesetzt, so ist es jetzt anders: er ist als der absolute Geist schlechthin frei. Frei ist er erstens in Ansehung des ihm sich zeigenden Seinkönnens; nämlich sowohl frei, es nicht zu wollen, denn er ist auch unabhängig davon und ihm voraus, als auch frei es zu wollen, denn auch so bleibt er unvordenkliches Sein, das zwar als actus, aber nicht in seiner Wurzel aufgehoben werden könnte, als Potenz des unendlichen actus stehen bliebe, die mit unwiderstehlicher Macht sich wiederherstellen kann. Zweitens aber wie gegen das Seinkönnende ist die natura necessaria nun auch frei gegen das unvordenkliche Sein selbst, kann von diesem als einem ihm nur gegebenen sich befreien, sich über dieses Existiren erheben. An dem Seinkönnen, als welches Gott sich sieht, hat er erst seinen Standpunkt außer dem Sein, ein που, von dem aus es sich bewegen kann und von dem aus nun das unvordenkliche Sein, das bis jetzt an der Stelle des Subjectes war, ihm gegenständlich wird, oder Object. Erst indem er sich als den Herrn sieht, auch ein von dem seinen verschiedenes Sein hervorzubringen, erst darin ist Gott ganz von sich hinweg, von der Pein, ohne Aufhören nur sich selbst und also an sich zu denken (Phil. d. Off. II., 352). In diesem Vonsichhinwegseinkönnen besteht

aber für Gott wie seine absolute Freiheit, so seine absolute Seligkeit (S. 351). Die Monas ist also nicht genöthigt, in dem unvordenklichen Sein zu beharren, kann ohne Selbstverlust aus ihm hervortreten und doch das seiner Natur nach Nothwendige bleiben. Diese bleibt auch unabhängig vom wirklichen Existiren;[1] die Monas ist das Ueberexistirende, unabhängig vom actus des Existirens, sicher ihres unendlichen Seins, und daher in der Freiheit auch gegenüber dem Sein oder Nichtsein eines Anderen (einer Welt).

Schelling sucht trotz des unendlichen Seins, das Gott zukommt, für eine Welt dadurch Raum zu schaffen, daß er von diesem unendlichen Sein Gott selbst unterscheidet. Es ist für Gott zufällig und gleichgültig, ob er actu das unendliche Sein ist; sein eigentliches Wesen liegt anderswo, über diesem, und für dieses ist die Existenz einer Welt keine Beschränkung, sie ist vielmehr durch seine Freiheit gesetzt. Es genügt Gott, daß er als der Freie, Ueberseiende die unendliche Potenz des unendlichen, reinen Seins ewig ist und bleibt. Es ist ohne Zweifel im ethischen Interesse, daß er über die physische Kategorie des actu unendlichen Seins uns hinausheben und zeigen will, daß für den Gottesbegriff die absolute Potenz dieses unendlichen Seins (also z. B. des Allesseins) genüge, und daß dieses allein zur absoluten Selbstgewißheit der Monas, ihrer Sicherheit in sich selbst gehöre. Aber dieses „Ueberseiende", das über den bloß physischen Kategorieen Stehende, wiewohl sie als Potenz in sich Schließende, ist eben nichts Anderes als das Ethische selbst, und es gilt, in diesem so Fuß zu fassen, daß das Ueberseiende nicht als ein Leeres und das Freie nicht als Willkür erscheine. Daß Schelling selbst das vorschwebte, dürfen wir aus der Stelle[2] schließen, mit der wir abbrechen: „Das unvordenkliche oder ewige Sein mit allen apriorischen Attributen der Gottheit, die nur negativ sind,[3] macht noch nicht Gott zu Gott. Erst durch die positiven Attribute, wie die Vorsehung, Weisheit, Güte, ist Gott eigentlich Gott."

[1] D. h. sich als seiend Manifestiren, ex—sistere.
[2] Vgl. a. a. O. S. 349, 350.
[3] Phil. d. Mythol. S. 62 f.

VI.

Die Wege Gottes in dem Leben des Apostels Paulus.[1]

Was ich der verehrten Versammlung aus dem Kreise meines Faches und meiner Studien zu geben gedenke, soll nicht etwas Neues sein, was nicht im Wesentlichen jeder mit seinem Neuen Testamente vertraute Christ wüßte: im Gegentheil, die historische Bekanntschaft mit dem Leben des großen Heidenapostels, dieses auserwählten Rüstzeuges Gottes, der mehr gearbeitet hat, als die Andern alle, dem die christliche Kirche nicht einmal nur ihre Reinigung und Reformation verdankt hat, muß und darf ich ja wohl voraussetzen. Aber um so näher legt sich dann als Aufgabe das Weitere: dem innern zugleich göttlichen und menschlichen Zusammenhange in seinem Leben nachzugehen, wodurch er geworden ist, was er ward, der Mann des unvergleichlich bedeutungsvollen Wirkens, an dessen Namen gleichsam der zweite Act der Stiftung der Kirche auf Erden, die Stiftung der Heidenkirche geknüpft ist, und der in der Geschichte unseres Geschlechtes durch Wort, That, Schrift so tiefe Spuren zurückgelassen hat, wie kein Mann nach Christus. Um so lieber möchte ich bei ihm etwas verweilen, als seines Geistes Art und Gestalt sich nicht so leicht erschließt, wie wohl die Anderer, und die ganze überwältigende Größe des Mannes sich erst der eindringenderen liebenden Beschäftigung mit ihm aufthut. Denn in der That, seine Werke haben darin etwas Aehnliches mit dem Portrait, wie es in der griechischen

[1] Nachstehendes ist ein von dem Verfasser in Göttingen zum Besten eines Vereins für wohlthätige Zwecke gehaltener Vortrag.

Kirche uns von Malalas und Nicephorus von ihm überliefert ist, daß er unansehnlich von Person, klein und fast gebrechlich gewesen sei, aber über der Adlersnase, die sich an die klare Stirne und die buschigen zusammenhängenden Augenbrauen anschloß, habe ein Auge geblitzt mit einer Welt von Geistestiefe, von Verstand und von Liebe, die auch über das ganze Gesicht ausgegossen war. So gehört auch ein weilender, ja bei ihm geschulter Blick dazu, um durch die Hülle seines arm scheinenden Wortes in das reiche Herz und in das Auge seines Geistes zu blicken.

Aber nicht ein Charakterbild des Apostels will ich hier geben. Wer dieses wünscht, den verweise ich auf das Buch des Holländers Beets, das auch in's Deutsche übersetzt ist und vieles Anziehende mittheilt. Einiges daraus wird auch im Folgenden vorkommen. Auch nicht sein Leben und was er für seinen Herrn gethan und gelitten, will ich erzählen, — den überreichen Stoff in dieser Hinsicht setze ich vielmehr voraus, sondern ich möchte Sie einladen, die Wege Gottes in dem Leben des Apostels Paulus nach einigen Seiten mit mir zu betrachten; und zwar nicht sowohl nach der Seite, wo sie besonders und wie von selbst in's Auge fallen, nämlich wo die unmittelbare Einheit seines Willens mit dem göttlichen sich aus den Erfolgen seines Thuns oder aus seiner Errettung in zahllosen Todesgefahren von selbst aufdrängt, die immer nur dazu dienen mußten, ihn zu neuen Siegen zu führen, denn dieses Alles liegt ziemlich offen da. Sondern in die mehr verborgenen Wege Gottes in seinem Leben möchte ich Sie einen Blick werfen lassen, wo sein Wille zunächst nicht mit dem göttlichen in Einklang war, wo aber gerade dadurch, daß er zur Fügsamkeit in Gottes Willen sich bringen ließ, wider seine Wünsche das Höchste und Folgenreichste in seinem Leben und Thun vorbereitet und möglich geworden ist. So bleibt in letzter Beziehung allerdings die Ehre Gott und nicht dem Paulus: aber dem Apostel bleibt die Ehre des willigen Eingehens in Gottes Willen, der zarten Gewissenhaftigkeit, die auch wider Lust und Neigung sich Gott zu Diensten stellt, und die dadurch ihn zu einem für alle Zeiten lehrreichen Musterbilde gesegneten Wirkens, sei es in großem oder kleinem Kreise gemacht.

Diese Wege Gottes im Leben des Apostels Paulus wollen wir zuerst in der Geschichte seiner Bekehrung zu erkennen streben.

Bei allen großen Männern hat es besondern Reiz, die Art kennen zu lernen, wie sie geworden sind, Was sie sind; denn auch die reichste natürliche Begabtheit entscheidet für sich noch Nichts. Soll ein Haus sich hoch und stattlich erheben, so kostet den Baumeister die Fundamentirung, die doch nachher unsichtbar wird, vor Allem Mühe und Zeit, wie nur die Eiche ihre Wipfel hoch in die Lüfte treibt, die auch fest und tief ihre Wurzeln in unsichtbare Tiefen schlägt. So ist auch die erste und wichtigste Hälfte des Lebenswerkes eines Menschen die feste Gründung seiner innern Persönlichkeit auf dem unsichtbaren Grunde, der uns alle trägt, dem göttlichen.

Es mag später vor der Fülle der hervortretenden Werke eines geistig großen Mannes dieses innere, stille, gleichsam unterirdische Werk an seinem eignen Geiste sich verdecken; es bleibt doch das alles Andere Tragende, wodurch die anderweiten Werke erst recht verständlich und fruchtbar für die Welt werden.

Paulus der große Apostel ist erst verständlich aus Paulus dem Christen. Für seine Bekehrung nun dürfen wir, um die wunderbaren Wege Gottes zu verstehen, nicht bloß stehen bleiben bei jener himmlischen Erscheinung, als löste sie für sich das Räthsel seiner Bekehrung. Denn eine so mechanische Vorstellung von dem Wirken Gottes in einem Menschenleben wird doch Niemand haben, daß er meinte, durch einen einzelnen Act wende Gott der Herr sein waltendes Auge demselben zu, aber vorher nicht, noch nachher: vielmehr ist jene himmlische Erscheinung nur als Ein an seinem Orte freilich wesentliches Glied in der Kette der Wege Gottes anzusehen, die den Apostel zur Bekehrung brachten. Ja, erst damit haben wir einen Blick in die wunderbaren Wege Gottes gethan, wenn wir im Zusammenhang überblicken, wie auch das Widerstrebende Gottes Absicht vorbereiten muß. Auch was den Apostel betrifft, so werden wir jene Erscheinung des Herrn auf dem Wege nach Damaskus, die ihm bei klarstem Bewußtsein im Geiste zu Theil wurde, nicht so isoliren dürfen, daß wir etwa sagten: Seit er die Macht des Herrn — gesehen, die ihn, den Verfolger der Gemeinde verderben konnte, sei er erzittert und habe aus Furcht vor ihr dem Herrn sich unterworfen. Denn Das möchte erklären, daß er aufhörte zu verfolgen, aber nicht, daß aus ihm der freie, muthige, in der Liebe zu Christus sich verzehrende

Apostel geworden. Wie des Apostels Leben zwar Ehrfurcht und Demuth, aber nichts weniger als Furcht zeigt, so findet sich auch in den Berichten, wie wir gleich sehen werden, nicht ein Wort der Drohung des Herrn mit seiner Macht. Auf Ueberzeugung des Apostels von der geistigen, sittlichen Herrlichkeit des Evangeliums sehen wir Alles angelegt. Doch wir müssen hier etwas zurückgreifen.

Saul von Tarsus, ein Hebräer aus den Hebräern, wie sein Vater der strengsten Secte, den Pharisäern zugehörig, wurde, noch ehe er Jüngling war, von seiner Heimath Tarsus in Cilicien — einer durch hohe Bildung berühmten Stadt, die damals mit Alexandria und Athen wetteiferte — nach Jerusalem gesandt. Wir haben kein Recht zu der Annahme, daß der Vater ihm die Bildungsmittel von Tarsus vorenthielt, wie er denn das römische Bürgerrecht erwarb: aber doch steht Das fest, daß die Familie des Saulus nicht zu jenen Juden gehörte, welche in den heidnischen Städten Jerusalems vergaßen und sich mit hellenischem Wesen vermischten; sondern in Treue gegen den väterlichen Glauben wurde Saul nach Jerusalem gesandt, um zu den Füßen des berühmten Rabbi Gamaliel in das Studium des Gesetzes eingeführt zu werden, denn wahrscheinlich war er zum Rabbi bestimmt. Hier erfüllte er sich nun mit glühendem Eifer für das Gesetz und that es in Strenge des Lebens nach dem Gesetz seinen Altersgenossen zuvor. Ohne Zweifel hielt er sich zur cilicischen Synagoge in Jerusalem, die später in heftigem Kampf mit Stephanus, dem ersten Märtyrer, stand. In Jerusalem finden wir ihn noch oder wahrscheinlich wieder im angehenden Mannesalter zur Zeit der Verfolgung des Stephanus, dessen Steinigung er billigend beiwohnte. Er war in das Alter gekommen, wo er einen Lebenszweck, wie er durch seine Ueberzeugungen sich ihm gebildet hatte, zu verfolgen anfing. Dieser Zweck war einem Manne, wie ihm, durch sein Gesetzesstudium, die Liebe zu seinem Volk und seiner mit der Religion so innig verkitteten Nationalität schon wie vorgezeichnet.

Für einen unternehmenden, feurigen, entschlossenen Mann voll hoher, kühner Entwürfe (Phil. 3, 4—8) fehlte es in der That nicht an Arbeit, denn mit Israel, darauf deuteten viele Zeichen, wollte es zur Neige gehen. Die politische Selbständigkeit des Volkes war durch die Römer gebrochen, was ein warmer, jüdischer Patriot nicht anders

empfinden mußte, als wenn der Seele des Volkes ihr Leib zerschlagen würde. Nun hatte zwar schon mehr als einmal die überlebende geistige Kraft des Volkes in großer Einmüthigkeit, die auch Schwache stark macht, sich einen neuen Leib gebaut; die Freiheit war unter dem edlen Geschlecht der Hasmonäer noch einmal erkämpft. Aber wo war jetzt solche Hoffnung? Sein Volk war nicht einträchtig, sondern zerspalten in die Essäer, Sadducäer, Pharisäer. Zwei dieser Secten drückten schon ein Verzagen an Israel's Hoffnungen und Bestimmung aus. Keine prophetische Stimme sammelte, wie vor Alters, die Menge in neuer Inbrunst um Tempel und Altar. Der junge Pharisäer — wie es scheint, schon auch zum Synedrium gehörig (Apostelgesch. 26, 10) — konnte nirgend eine Rettung des Volkes sehen, wenn nicht ein neuer Eifer für das Gesetz, wie er noch am meisten in seiner mächtigsten Partei lebte, das Fremdartige ausscheide und einen Mittelpunkt bilde stark genug, den Wogen der Völker Widerstand zu leisten.

Aber, siehe da! während er sich mit einer neuen Stärkung des jüdischen Volksgeistes durch das Gesetz trug, das überhaupt dem pharisäischen Rabbinismus die Hauptsache war, hatte eine ganz neue Erscheinung sich geltend gemacht, welche wie mit geheimnißvoller, unwiderstehlicher Gewalt um sich griff und immer größere Massen anzog, das Christenthum, nicht wie der Sadducäismus und zum Theil der Essäismus durch Einflüsse von außen entstanden, sondern aus der Mitte des israelitischen Volkes selbst, aber so geartet, wie der feine und richtige Takt seines Fanatismus wohl spürte, um wie von innen heraus den ganzen Bestand des jüdischen Religionswesens wie eine Hülle zu sprengen, jene Secten alle zu entwurzeln und zu entwerthen, ja das ganze jüdische Gesetz und seine religiösen und bürgerlichen Ordnungen als etwas Ausgedientes zu behandeln, während es selbst für die müden, abgearbeiteten Geister einen neuen Trost, den wahren, verhieß. Zwar die Christen in Jerusalem hielten sich noch zu Tempel und Altar der Juden; aber wir werden nicht irren, wenn wir annehmen, der Kampf mit Stephanus, an dem er auf's Lebendigste sich betheiligte, werde seinem Scharfblick die Tragweite dieser neuen Erscheinung und die Todesgefahr offenbart haben, die sie dem ganzen jüdischen Religionswesen und seinen Entwürfen für dasselbe drohte. So wirft er sich mit der ganzen Glut eines

Gemüthes, das von der hohen Bestimmung Israels, ein Licht der Heiden zu sein, erfüllt und von der Göttlichkeit, daher Ewigkeit des mosaischen Gesetzes überzeugt ist, mit der ganzen Kraft eines vordringenden und ausdauernden Willens, der sich selbst nicht schont, aber auch kein Gefühl des Mitleids kennt, wo es sich um Opfer für die Ehre Gottes handelt, endlich mit dem kühnen Verstand, der voll von Entwürfen zur Ausrottung der Feinde sie bis in die Schlupfwinkel zu verfolgen weiß, auf die schon auf viele Tausende angewachsene Christenschaar in Jerusalem. Er will ein Damm sein wider die Neuerer, eine Säule für die Ehre der Alten. Sein Talent mit seinem Fanatismus stellt ihn wirklich in Kurzem an die Spitze eines Kampfes des Judenthums mit dem Christenthum auf Leben und Tod. Einflußreiches Glied des hohen Rathes, wie es nach der Apostelgeschichte scheint, organisirt er nach Stephanus eine umfassende Verfolgung in und außer Jerusalem (Galat. 1, 13. 14; Apostelgesch. 26, 9). Die umfassendsten Vollmachten werden ihm von den Hohenpriestern anvertraut; schonungslos läßt er Männer und Weiber vor das Gericht ziehen; er verstörte ihre Versammlungen, ließ sie aufsuchen in ihren Häusern, warf sie in's Gefängniß, ja er ging so weit, die armen Christen zu zwingen, daß sie den Namen Jesu lästerten (Apostelgesch. 8, 3; 9, 1. 2. 21; 22, 4. 5). So verwüstete er die Gemeinden und ward ein Bild des Schreckens der Christen, während er an Vertrauen und Ehre bei den Oberen stieg. Dieses sein Wüthen gegen die Gemeinde zu Jerusalem hat sie auch sichtlich in nachhaltiger Weise geschwächt, denn nie hat sie wieder ihre frühere, anfängliche Blüthe erreicht. Ein großer Theil entfloh nach Außen, dort zum Theil das Evangelium verbreitend. Bei den Zurückbleibenden aber konnte das frühere harmlose Verhältniß zum Tempel und Opferdienst der Juden, wodurch allerdings noch immer manche Israeliten gewonnen wurden, nach diesem Kampfe nicht fortdauern. Eine Krise war über die Gemeinde gekommen, durch welche sie entweder bestimmter als vorher sich von der jüdischen Genossenschaft sondern, oder aber durch Verbleiben in schwere Versuchungen zur Nachgiebigkeit und Untreue gerathen mußte. Doch hievon später noch ein Wort.

Fragen wir nun, was denn den Paulus zu solcher Wuth gegen das Christenthum entflammt haben mag, so werden wir neben dem schon

Erwähnten noch an Folgendes zu denken haben. Es ist undenkbar, daß der gelehrte Pharisäer nicht Näheres über den Glauben der Christen sollte erkundet haben, um seinen Haß und seine grausame Verfolgungen zu legitimiren. Da mußte nun aber, wie die Geschichte des Kampfes zwischen Judenthum und Christenthum bis auf diesen Tag zeigt, einem Pharisäer von altem Schrot und Korn Nichts anstößiger sein, als daß die Christen im Namen Jesu ihre Gebete sprachen, seinen Namen anriefen — mit einem Wort, daß sie Jesu, der ihm nur ein schmählich Hingerichteter war, eine übermenschliche Bedeutung gaben und ihm eine religiöse Verehrung widmeten. Denn die Juden glaubten dem Mose und den Propheten, die Christen glauben an Jesum. Hier nun muß der Pharisäer Saulus einen Abfall von dem obersten monotheistischen Grundsatz und von dem Gebote gesehen haben, das an der Spitze der Gesetztafeln steht. Nichts Anderes wird er darin gesehen haben, als einen Aberglauben, eine Gotteslästerung; wie ja auch der Herr selbst von dem obersten Rathe seines Volks unter diesem Titel zum Tode verurtheilt war, weil er sich selbst zu Gottes Sohn gemacht habe. Saulus wird hierin einen Abfall aus der Mitte des Judenthums selbst zum Heidenthum gesehen und in all den Stellen des alten Testaments, welche die Ausrottung der zum Heidenthum abfallenden Israeliten geboten, die Legitimation seines Verfahrens gefunden haben. So verstehen wir erst recht, warum er die Christen zu lästern zwang und warum er später von sich sagt: „ich meinte viel zuwider thun zu müssen dem Namen des Herrn Jesu.“ Jene drei Secten waren doch wenigstens darin alle Eins, daß das Heidenthum zum jüdischen Monotheismus emporsteigen und so die Welt besiegen müsse. Hier wähnte er ein Sichaufgeben des Judenthums selbst an das Heidenthum zu sehen, dessen Art und Früchte er in Cilicien und sonst hatte kennen lernen können. Und nun kam auch noch dazu, daß diese Christen dennoch sein Altes Testament auch das ihre nannten, ja es allein wahrhaft zu verstehen behaupteten, indem in den Propheten die Erscheinung ihres Herrn geweissagt sei; während sie andererseits ungelehrte Leute waren, deren Exegese der gelehrte Pharisäer wird verachtet haben in der Meinung, das Volk, das vom Gesetz Nichts weiß, d. h. es nicht studirt hat, kann Gesetz und Propheten nur verkehrt verstehen. Die Secte, zu der er sich hielt und

die sich mehr an das Gesetz, als an die Propheten anschloß, fand in den Propheten nur die Weissagung einer Ausbreitung des Gesetzes über alle Welt und hoffte eine daran sich schließende Herrlichkeit des jüdischen Volkes, gleichsam als eines mittlerischen für die Heidenwelt. An eine innere Fortbildung des Gesetzes zu einem neuen Bunde dachten sie nicht, aber an Königthum und Priesterthum Israels über und für die Welt. So wird denn nicht minder, als jene Hoheit, welche die Christen Jesu beilegten, auch die Niedrigkeit Jesu, das Kreuz anstatt des messianischen Thrones, dem stolzen Pharisäer ein hinreichender Beweis gewesen sein, daß Jesus der Messias, der König Israels, nicht sein könne.

Was können nun die Wege Gottes gewesen sein, um diesen harten Sinn, diesen eisernen Willen, diesen unter dem Gesetz und in jüdischem Trachten nach Gerechtigkeit groß gewachsenen Stolz zu brechen? So viel sich aus den Urkunden ersehen läßt, sind es zwei Dinge, welche die Entscheidung gebracht haben: einmal, Gott lenkte es so, daß er seine Verirrungen, die er für lohneswürdigen Gottesdienst, für Uebung der Gerechtigkeit hielt, in eine Pein für ihn selbst und in eine tiefe, geheime Beschämung seines Stolzes verwandelte. Sodann kommt in Betracht die Art und Weise der Erscheinung des Herrn. Denn, wie gesagt, nicht Das hätte seinen Geist umgewandelt, wenn er nur die Majestät Dessen gesehen hätte, den er für einen Fluch geachtet hatte, sondern die Art hat solches bewirkt, wie dieser erhöhte Herr ihn behandelt.

Betrachten wir Beides. Was das Erste betrifft (vergl. Galat. 1, 15; Apostelgesch. 9, 5), so ist in der Erzählung bekanntlich von einem Stachel die Rede, der schon vor seiner Bekehrung in ihm gewesen sei. Worin mag dieser bestanden haben? Vergegenwärtigen wir uns die Züge, die wir historisch von ihm wissen. Seinen Lehrer Gamaliel, der vor Verfolgung und vor Streiten wider Gott warnte, mag er in seinem Eifer in Gedanken weit hinter sich zurückgelassen haben als einen unentschiedenen Mann. Aber mag es ihn nicht manchmal wie ein Gefühl des Streitens wider Gott durchzuckt haben, wenn er sehen mußte, wie seine klug angelegten Plane im Gelingen mißlangen, indem er dastand, wie ein Mann, der an einem Orte löscht, aber um die Funken nach allen Seiten zu werfen, und so das Feuer an immer mehreren Orten anzündet? Denn das war ja die Folge der Zerstörung der jerusalemischen Gemeinde

(Apostelgesch. 8, 4). Mochte er dann geneigt sein, Etwas wie eine ungreifbare, Gott feindliche Macht in solchen Erfolgen zu wittern, so konnte das wieder nicht vorhalten. Saul war ein im Kern aufrichtiges und unverdorbenes Gemüth; der Sinn für das Reine und Hohe, wo es sich zeigte, war in ihm nicht erloschen.

Wird er da nicht manchmal verwundert, so gut wie die Heiden später bei den Christenverfolgungen, dagestanden haben vor der stillen, duldenden Gesinnung der Jünger Jesu, vor ihrer Andacht und Liebe, vor ihrem heiligen Wandel und Frieden, und sich gefragt haben: woher das? Vor seinem pharisäischen Gedankensystem, das ihn von Schuld freisprach, waren sie nicht correct, es trieb ihn jenes an, rücksichtslos den Lauf der Gerechtigkeit zu beflügeln. Aber während er mit Ketten und Schwert für das Gesetz eiferte, erfüllten *sie* es. Er *suchte* durch sein Eifern für Gottes Ehre Gottes Wohlgefallen, Friede und Sicherheit des Bewußtseins: sie *hatten* den Frieden mitten im Leiden und Tod. Und wenn nun das Ende des Stephanus, dem er beigewohnt, sich ihm vergegenwärtigte, sein seliger Blick, der den Himmel offen und Jesum zur Rechten Gottes sah, die Macht seines freudig für Jesum in den Tod gehenden Glaubens, sein Gebet für seine Feinde: wie bitter contrastirte das mit den Leidenschaften, die in seiner Brust tobten! Wie unwürdig muß er im Innersten sich gefühlt haben in seinem Schnauben und Wüthen, empfindend, daß sein Leben trotz aller Gesetzesstrenge zerrüttet, disharmonisch sei, wie zerrissene Saiten! Und noch Eins. Der Kopf sagte ihm: er sei auf rechtem Wege, spiegelte ihm Verdienste vor, die er um Gott selbst und seine Ehre sich erwerbe. Ohne Befleckung seines Gewissens, wenn er sie sich auch verbarg, lief es aber nicht ab, daß er die Christen nicht als Irrende theilnehmend behandelte, sondern Haß übte und Gewissenspein, die das Gesetz nicht gebot, anlegte, ja sie zu lästern zwang; wenn er, der doch auch an ein Kommen des Messias glaubte, nicht ernstlich prüfte, ob denn nicht trotz der Niedrigkeit, ja um ihretwillen, worüber ihm die Propheten Manches zu sagen gehabt hätten, Jesus der Messias sei? Gewiß ist es Wahrheit, was er später sagt: Ich habe es unwissend gethan. Aber sieht er nicht selbst diese Unwissenheit als theilweis verschuldet an? So viel ist gewiß, die Vorurtheile, die Autorität seiner Oberen entschuldigen ihn zum Theil: aber ihr Beifall

konnte ihm den Frieden des Gemüths nicht geben, den seine Verfolgungen ihm mordeten. Das Alles, diese Friedelosigkeit im Jagen nach der göttlichen Erfüllung des Gesetzes, diese Demüthigung seines Stolzes, die Tugend und die Seligkeit der vermeintlichen Abgötter, die er peinigte, diese Verwandlung seiner Thaten in eine Pein für ihn selbst, wo er zuletzt das Schlachtopfer war: dieses Alles ist nicht bloße Vermuthung, sondern Solches und Aehnliches muß der Sinn sein von dem Wort an ihn: es ist dir ein Schweres, ein Schweres legst du dir auf, wider den Stachel auszuschlagen! In einem immer saurer werdenden Dienst stand er, eine tiefe wachsende innere Unbehaglichkeit war in ihm, das Gefühl eines wunden Gewissens trug er in seinem vermeintlichen Gottesdienst davon. Mochte er es zu übertäuben suchen durch steigende Leidenschaft und Haß, „er verwundete dabei immer mehr nur sich selbst", trieb, wie ein Neuerer sagt, den Stachel immer tiefer in sich hinein, je heftiger er wider ihn ausschlug. Nach Außen mochte er noch als ein entschlossener, felsenfester Charakter erscheinen, innerlich war er zerspalten, sein Gewissen litt und seufzte in seiner blutigen Arbeit. Gewiß mag er diesen Zwiespalt seines Inneren verschlossen haben vor Andern nicht nur, sondern auch vor sich selber, aber, wie derselbe Schriftsteller bemerkt, dieses Geheimniß lag offen da vor den Augen Dessen, den er verfolgte und der jetzt, wo er einen neuen Schauplatz seiner Verfolgungen zu betreten im Begriffe stand, ihm in den Weg trat.

Dies führt auf das Zweite. Die Erscheinung des Herrn geschah nach der Erzählung nicht für seine Begleiter, sondern für ihn, für seine innerlichen Sinne: es offenbarte sich Christus in ihm, in seinem Geiste (Galat. 1, 16). Wie? das ist weniger wichtig, als der Inhalt dieser himmlischen Erscheinung. Die von majestätischem Glanz umflossene Gestalt Jesu mußte dazu dienen, das Aergerniß zu zerstreuen, das ihm die Niedrigkeit und das Kreuz Jesu bereitet. Dazu kommen nun aber die Worte, die diesen harten Sinn, dieses stolze Herz brachen und ihm, dem gesetzesgerechten Pharisäer, die überlegene Hoheit des Evangeliums so recht von Nahem, zu seiner tiefsten Demüthigung zu schauen gaben. „Saul! Saul! was verfolgst du mich?" Dem Worte steht die himmlische Majestät zur Seite und doch lautet es nicht drohend, nicht wie Gerichtswort. Zur Besinnung ruft es, die Frage richtet es an ihn,

damit er sich selbst frage: was er denn eigentlich wolle mit seiner Verfolgung, welchen gerechten Grund er dazu habe. „Was habe ich dir gethan, daß du mich verfolgest?" Saul fragt betroffen: „Wer bist du?" Die Antwort lautet: „Ich bin Jesus, den du verfolgest." Also Der, dessen Majestät er jetzt erfährt, ist derselbe, der zuvor niedrig war. Aber auch Das liegt in den Worten: Ich der Erhöhete bin mit Denen, die du verfolgst, so innig verbunden, daß du in ihnen mich verfolgest! Welche Verschlingung von Majestät und Liebe! Wie thöricht und eitel mußte ihm nun sein Thun erscheinen, als ein Streiten mit Gott, wie warnend sein Lehrer gesagt. Wie groß seine Schuld! Aber auch den Ton der göttlichen Liebe konnte er nicht überhören, kraft welcher das Haupt an den Leiden seiner Glieder Theil nimmt, als wären es seine eigenen. Und damit er wisse, es gebe eine Beziehung des Herrn nicht bloß zu Denen, die schon glauben, sondern auch zu ihm, dem Verfolger, fügt er das Dritte hinzu: „Es wird dir schwer, wider den Stachel auszuschlagen!" Vernehmen wir nicht aus diesem Wort den Ton des Mitleids, der göttlichen, liebevollen Theilnahme für die arme Seele des Saulus? Die geheime, qualvolle Geschichte seines Innern wird ihm aufgedeckt in diesen paar Worten; aber doch so, daß er zugleich wissen soll, schon bisher habe eine höhere Hand über seinen Wegen gewaltet und ihn bearbeitet ohne sein Wissen, eine Liebesmacht, die jenen Stachel tiefer und tiefer in ihn eindringen ließ, um ihm seinen Irrweg zu verleiden. Den, welcher sein Herr ist, hat er verfolgt; dieser hat schon bisher, ehe er es wußte (Galat. 1, 15) die Bande seiner Liebe und Leitung um ihn geschlagen, er hat ihn nicht verworfen oder verstoßen, sondern indem er ihm freien Lauf ließ, ihn gesucht, weil er keinen gezwungenen Dienst, nicht Knechte, sondern Freie will. Da erschließt sich dem Gemüth des Saulus der Kern des Evangeliums. Erhaben, majestätisch ist das Gesetz und die strenge Gerechtigkeit, die Jedem unverrücklich, wie der Lauf der Sonne das Seine zutheilt; aber höher, göttlicher ist die Gnade auch gegen Sünder, und die lebensvolle, vergebende Liebe ist auch die siegende Liebe. Sie schmilzt das Herz, wie kein noch so ernstes Gericht es vermag. Die Barmherzigkeit rühmet sich über das Gericht. So stellt sich hier die Klarheit des Neuen Testaments gegenüber dem Alten Testament und Gesetz; der Kern, das Herz des Evangeliums, das er später

verkündigte, war ihm in dieser Stunde geoffenbart. Der Mann der Gesetzesgerechtigkeit hatte die Herrlichkeit und Seligkeit der erbarmenden, verzeihenden Liebe geschaut und sie überwältigt ihn. Die Liebe fühlend, die ihn, den Unwürdigen nicht verwirft, zur Erde niedergeworfen ruft er: „Herr, was willst du, daß ich thun soll?" Beachten wir auch dieses. Thun will er, in Jesu Dienst seinen Willen ausführen. Das, meint der Gesetzesgelehrte noch, sei das Erste und Letzte, nicht aber das Werden, das Sein. Aber der Herr spricht: „Steh' auf und gehe in die Stadt, da wird man dir sagen, was du thun sollst." Auf stille Sammlung ist er angewiesen, auf Warten, das thut seiner Seele vor Allem Noth. In sich gekehrt, abgeschlossen und schweigend vollbringt er drei Tage voll Traurigkeit und Leid. Da überschaut er seine Vergangenheit, seinen Zustand, seine Unseligkeit und seine Schuld, aber auch die Hoheit des Herrn und seiner Liebe. Gesetz und Evangelium treten ihm gegenüber, aber Eins wirft ihm ein Licht auf das Andere. Nach drei Tagen wird er getauft, erhält Vergebung der Sünden und seine Vergangenheit wird jetzt nur zum dunklen Hintergrunde für ein neues Leben, das sich in Dankbarkeit und Liebe für den Herrn verzehrt. Er wird der Prediger des Evangeliums von der freien Gnade, wie keiner vor ihm und nach ihm.

Die Bekehrung des Saulus ist ein Wunder im höchsten Sinn durch die unmittelbare That Christi, und doch ist das Höchste darin nur dasselbe Liebeswunder, das er verborgener d. h. in scheinbar natürlicher und doch göttlicher Weise, auch durch seine That noch jetzt vollbringt in jeder Bekehrung. Sei die Form anders, die Sache ist dieselbe. Und auch bei Paulus war die Offenbarung Christi nicht ein Isolirtes, Magisches, sondern ein wohl Vorbereitetes.

Umgekehrt nun in des Apostels weiterem Leben scheinen die Wege Gottes mehr natürlich, während bei näherer Betrachtung sie den Eindruck der wunderbaren Weisheit Gottes nicht verfehlen können. Nur auf zwei Punkte will ich noch aufmerksam machen. Gegen seine Volksgenossen, deren er so Viele im Unglauben bestärkt hatte, fühlte er nun vor Allem sich in der Schuld. Ihnen vor Allem, die ihn jetzt hassen mit doppeltem Haß, möchte er die Augen öffnen und sein Feuereifer möchte rastlos ohne Zögern an ihnen gut machen, was er früher ver-

dorben. Aber Beides, Wirksamkeit überhaupt, und dann wenigstens Wirksamkeit für seine Volksgenossen blieb ihm lange versagt: in Beidem aber ist es uns vergönnt die Wege Gottes zu erkennen, die im Versagen Größeres bereiten. Das erste nämlich, was uns billig zu denken gibt, das sind die unfreiwilligen Pausen, die wir in der Thätigkeit des Apostels so häufig finden. Was kann für einen Mann, der vom edelsten Thatendrang beseelt ist und sich dazu berufen weiß, schmerzlicher sein, als, wie ihm das Anfangs eine Reihe von Jahren hindurch geschah, die Thüren für eine nennenswerthe Wirksamkeit verschlossen, ja durch die Fügung der Umstände sich in den Zustand unfreiwilliger Muße versetzt zu finden? Denn sein eigentlicher apostolischer Lauf beginnt offenbar erst mit jener Aussendung von Antiochia. (Apostelgesch. 11, 25; 13, 1.) Er machte zwar bald nach seiner Bekehrung in Damaskus selbst Versuche, das Evangelium vor den Juden zu bekennen. Es wird auch erzählt, daß es dem gelehrten Jünger Christi gelungen sei, die Juden zu verwirren und ihnen zu erhärten, daß Jesus der geweissagte Messias ist (Apostelgesch. 9, 22). Aber, daß er Jemand bekehrt habe, wird nicht gemeldet, sondern von ihm wird nur gesagt, daß er immer mehr erstarkt sei im Geiste. Gewiß war er, der früher in den vordersten Reihen der Juden gestanden, gerade deßhalb ein den Juden weniger willkommener Apostel. Aber vielleicht mußte und sollte er auch erfahren, daß durch Demonstrirmethoden menschlicher, auch jüdischer Weisheit das Evangelium nicht fortgepflanzt sein wolle, sondern durch Beweisung des Geistes und der Kraft. Sich selbst, seiner einfachen göttlichen Hoheit und Wahrheit, dem Wunder seiner fortgehenden Liebesmacht will es die Siege über die Menschen danken, nicht aber menschlicher Kunst. Die Vorträge des Neubekehrten erregten Sturm, Erbitterung, Verschwörung. Mit Mühe rettete er sich nach Arabien. Da verlebte er etwa drei Jahre in der Stille, ohne Zweifel eines göttlichen Rufes harrend; der aber bleibt immerdar aus. Da drängt es ihn nach Jerusalem zu gehen (Gal. 1, 18), die Apostel kennen zu lernen und den Juden das Evangelium zu predigen (Röm. 15, 19). Aber die Aufnahme der Jünger war kühl, der frühere Verfolger, zu wenig legitimirt, fand kein Vertrauen, bis Barnabas ihn einführte bei den Aposteln. Sein Zeugniß aber vor seinen früheren Freunden in den Synagogen erweckte bald Streit, ja die heftigste Erbitterung (Apostel-

gesch. 9, 29). Abermal zog sich das Gewitter einer Verschwörung der Juden wider sein Leben zusammen, so daß ihn die Jünger von Jerusalem nach Cäsarea geleiten mußten, damit er in seiner Vaterstadt Tarsus Sicherheit fände, aber freilich auch abermals unfreiwillige Muße. Auch hier hatte er wieder drei Jahre in der Stille zuzubringen. Also über sechs Jahre, ein Viertel der ganzen Zeit, die er nach seiner Bekehrung noch zu leben hatte, hat er für sich sein und ein zusammenhängendes Wirken entbehren müssen! Warum wird er denn so ganz anders geführt, als die andern Apostel alle, während doch seine Bekehrung nicht minder aufrichtig war? Soll er vielleicht nur in die Zucht des Verlernens genommen, von seiner menschlichen Kunst und Wissenschaft gereinigt werden, damit er würde wie die andern Apostel, ungelehrt, aber voll Einfalt und Glaubenskraft? Aber er ist ja nachher nicht, wie die andern Apostel, sondern er geht eigene Bahnen in Lehre und Thaten, wenn gleich in wesentlicher Einheit des Geistes mit ihnen. Ja allerdings, er mußte ihnen vor Allem gleich werden, er mußte Manches verlernen, aber nicht durch bloßes Vergessen, sondern durch höhere Erkenntniß. Er mußte an die thöricht scheinende Predigt von Christus all seine menschliche Weisheit daran geben, aber damit er sie geläutert, zurechtgestellt als göttlich-menschliche wiedernähme. Er sollte für seinen Beruf vollständig ausgerüstet werden: darum ward er mehr als ein doppeltes Triennium festgehalten in der Hochschule des h. Geistes. Da mußte sein christlicher Charakter sich ausbilden, besonders die Selbstbeherrschung, Demuth, Geduld. Da sollte er die im guten Glauben aufgenommenen Irrthümer, die ihn so weit abgeführt, bis in ihre letzten Wurzeln verfolgen lernen, um in Andere sich gänzlich hineinversetzen und Allen Allerlei werden zu können. Besonders aber sollte in dieser Zeit des Wartens und der innern Arbeit das Licht, das ihm aufgegangen war, zum Alles beleuchtenden und ordnenden Mittelpunkt und zum Schlüssel des Verständnisses der Welt und der h. Schrift werden. In dieser arbeitsreichen Schule des h. Geistes ist er der Erste geworden, der das Christenthum, das ein Aergerniß ist den Juden und den Griechen eine Thorheit, als die Gottesweisheit erkannte, als das lösende Wort zum Verständnisse der Geschichte der Menschheit in ihren höchsten Angelegenheiten, als das lebensvolle festgegliederte Ganze, das eine neue Weltzeit,

die Kräfte der Verjüngung der Menschheit und der Vollendung der Welt in seinem Schoße trägt. So ward er vor allen andern der weisheitsreiche Apostel. Solche Weisheit mag, wenn sie da ist, wachsen können, auch im Drang und der Unruhe des praktischen Lebens. Aber Niemand wird sagen, daß Paulus dazu anders hätte kommen können, als in der Stille der Sammlung und Betrachtung, oder daß er nachher hätte Dasselbe leisten können, wenn nicht seinem feurigen Thatendrang durch Gottes Wege mit ihm ein deutliches Nein für eine lange, schwere Pause zugerufen worden wäre. Solche gottgefügte Pausen im Menschenleben sind Segenszeiten für Den, der sie nützt; sie sind erfüllt von desto reicherem, vernehmlicherem Reden Gottes mit dem stille gewordenen Herzen. So hat der Herr seiner Tage sechs kostbare Jahre seines Lebens dem Zwecke geopfert, daß er völlig tödtete das Vertrauen auf eine nur menschliche Weisheit und ihre Irrwege denkend durchschaute, aber nicht minder auch, daß er gründete in göttlicher Weisheit, ja, daß er der Gründer wahrer Gotteswissenschaft innerhalb seiner Kirche würde. Die christliche Theologie hat in solcher göttlichen Führung des Apostels ihre göttliche Legitimation.

Auch später finden wir solche unfreiwillige Pausen in der Wirksamkeit des Apostels. So auf seiner zweiten Missionsreise wollte er in Asien und Mysien predigen, aber der Geist, heißt es, ließ es ihm nicht zu. Ob wir hierin eine abmahnende innere Stimme, oder äußere Hindernisse, oder Beides zu sehen haben, ist weniger wichtig, als die Bedeutung auch dieser Pause. Ganze Landschaften, die er schon erreicht hat, muß er schweigend durchziehen, bis er nach Troas kömmt. Das war der Ort (worauf sinnig der obengenannte neuere Schriftsteller aufmerksam macht), wo einst der Kampf der Griechen um Troja gewesen, wo der Sitz des reichen homerischen Sagenkreises war, die Stätte der hellenischen Kreuzzüge. Hier war die Stätte, von wo Xerxes mit seinen Heeresmassen gegen die griechische Freiheit und Bildung auszog und hinwiederum der Ort, wo Alexander der Große landete, um Rache zu nehmen an den Persern und den Orient dem Occident zu unterwerfen. Inzwischen hatte der eiserne Arm der Römer beide Theile, Hellas und den Orient sich unterworfen; aber wie stand es auch jetzt mit dem Römervolk? Drüben auf dem nicht fernen Ufer lag Philippi, wo auch die

römische Freiheit und Republik wenige Jahrzehnte früher auf dem Schlachtfelde verblutet hatte und orientalische Herrscherweise hielt jetzt unter den Cäsaren die Welt in ihren Banden. Der Apostel wußte nicht, warum ihm das Wort verwehrt war; hier in Troas sollte er es erfahren. Hier auf diesem classischen Boden, wo die ungeheuersten Völkergeschicke gespielt, sieht er im Traum einen macedonischen Mann, der, wie als Vertreter seines ganzen Volkes, der jetzt so gefallenen, unglücklichen griechischen Eroberer Asiens, ihm ruft: Komm herüber zu uns und hilf uns! Und jetzt ist er seiner Sache göttlich gewiß: er weiß, es gilt jetzt einen neuen Eroberungszug des Morgenlandes gegen das Abendland, aber zur Befreiung, nicht zur Knechtschaft, zur Verjüngung der versiegenden, welkenden Kraft des Abendlandes. Er steht an dem Punkt, wo Asien und Europa sich scheiden, und so hat er Gelegenheit, jene großen, weltgeschichtlichen Zusammenhänge zu überdenken. Sein Fuß sollte Europa, den herrschenden Welttheil betreten, den noch kein Apostel gesehen, und es hatte nicht ohne einen besondern, spannenden, das Nachsinnen herausfordernden Abschnitt in seiner Wirksamkeit der Uebergang zu unserm Welttheil gemacht werden sollen, in welchen so bald der Schwerpunkt seines Wirkens, ja der christlichen Kirche verlegt werden sollte. Gewiß darf der wunderbare Erfolg seiner Predigt in Europa zu einem guten Theil auch dem den Apostel leitenden Bewußtsein von der entscheidenden Wichtigkeit dieses Welttheils zugeschrieben werden: wie von seinem freien, weiten Blick auch jenes Wort zeugt: „Hernach muß ich auch Rom sehen!“

So wunderbar des Apostels Erfolge in der weiten Heidenwelt Asien's und Europa's waren, sein Lieblingswunsch blieb ihm immer versagt, seine Volksgenossen zum Evangelium zu führen, denn die Masse blieb ungläubig, ihm aber gelang in diesem Feld weniger als Andern. Das war ihm demüthigend und wie eine tiefe Wunde, die nicht vernarben will. Aber auch hier können wir die wunderbaren Wege Gottes in seiner Führung sehen. Im Versagen sollte sich abermals ein höheres Gewähren vorbereiten.

In Jerusalem, der Muttergemeinde, nehmen wir wahr, daß jene Krise nach des Stephanus Tode, von der oben geredet ist, nicht ganz glücklich bestanden ward. Zwar die Gemeinde sammelte sich wieder; aber statt sich bestimmter sondern zu lassen von der Synagoge, von dem

jüdischen Opfer- und Tempeldienst, von der Beschneidung und dem ganzen Gesetz Mosis, schloß sich die Masse der Gemeinde vielmehr eher wieder inniger mit den ungläubigen Volksgenossen zusammen, gewiß in der Hoffnung Anfangs, sie zu gewinnen, aber bald mit entgegengesetztem Erfolg, und die anwesenden Apostel waren, wie wir aus Apostelgesch. 15 und 21 und aus Galater 2 sehen, nicht im Stande, dieser rückläufigen Strömung zu steuern. Ließ doch selbst ein Barnabas und Petrus in Antiochien sich durch diese Strömung so weit einschüchtern, den Judenchristen, die den Schein größerer Strenge in der Frömmigkeit und Gerechtigkeit für sich in Anspruch nahmen, zu weichen. Ob die Judenchristen das Gesetz höher achteten, als das Evangelium, das mußte praktisch daran deutlich werden, ob sie sich inniger mit den Christen aus der Heidenwelt wollten verbunden wissen, auch ohne deren Beschneidung, oder aber mit den ungläubigen Volksgenossen, denen alle Heiden als Nichtbeschnittene für unrein galten, mochten sie an Christus glauben oder nicht. Als nun durch die Masse der Heidenbekehrungen an die Judenchristen die Frage heranrückte, ob sie Vater und Mutter, d. h. die jüdische Nationalität und Volksgenossenschaft, höher achten wollten oder aber Christum in den Gläubigen aus der Heidenwelt, da suchten sie der Entscheidung aus dem Wege zu gehen durch die Forderung: daß auch die Heiden müßten beschnitten und dem mosaischen Gesetz unterworfen werden. Aber in der That war das Evangelium von der freien Gnade dadurch schon verdunkelt, ja verfälscht. Moses war über Christus gestellt, wenn auch nicht offenbar, weil sie sagten: auch die Christen können nicht selig werden, sondern gehen verloren, wenn sie nicht dem mosaischen Gesetz und der Beschneidung sich unterwerfen (Apostelgesch. 15, 1). Sie mußten nach diesem Grundsatz auch die getauften Christen aus der Heidenwelt als Verlorene und Unreine ansehen, wie ihre ungläubigen Volksgenossen thaten, diese dagegen als Reine. So sehen wir, was da auf dem Spiele stand. Es drohte ihrerseits nichts Geringeres, als daß der Strom des Evangeliums, der sich schon belebend in die Heidenwelt ergoß, in das todte Meer des Judenthums und seiner Satzungen zurückgelenkt, oder aber, daß eine Spaltung zwischen der Heidenkirche und der jüdischen angerichtet ward, gleich verderblich für beide Theile. Das Evangelium aber, statt die Scheidewände der alten Welt aufzuheben,

war ihnen selbst wieder erlegen. Allein mit Hilfe des Apostels Paulus, des Vertreters der Heidenchristen und ihrer christlichen Freiheit, durch die Erzählung von Dem, was Gott durch ihn gethan und durch seine Einsicht und Weisheit retteten die Apostel die Reinheit des Evangeliums unter den Judenchristen. Diese wurden zu dem Versprechen vermocht, die Heidenchristen als rein anzusehen, wenn sie nur die Kennzeichen des Heidenthums ablegten, und mit ihnen auch ohne Beschneidung als Brüder zu verkehren, obwohl sie dadurch in den Augen der ungläubigen Juden als verunreinigt galten. Der Sieg, den also der Heidenapostel hier für seine Sache erlangte, war zugleich eine Wiederauffrischung des christlichen Glaubens und der ersten Liebe in der Mutterkirche, eine Herstellung des Leuchters des reinen Evangeliums unter den Judenchristen. Und so ist es dem Paulus zwar versagt geblieben, seinen Brüdern nach dem Fleisch, deren Seligkeit er gerne mit seiner Seele erkauft hätte, so es wäre möglich gewesen (Röm. 9, 3), das Evangelium mit dem gewünschten Erfolge zu predigen: aber dafür hat er den Gemeinden der Judenchristen, die er einst verfolgte, einen anderen Liebesdienst erweisen dürfen, den kein Anderer, als der Heidenapostel leisten konnte. Prediger des Evangeliums ist er ihnen nicht geworden, aber dafür war er mit seiner Gottesweisheit zum Reiniger und (wie wir mit dem genannten Beets sagen können) Reformator für die Judenchristen ausersehen.

* * *

Wir haben gesehen, wie durch die wunderbaren Wege Gottes in seinem Leben aus Saulus ein Christ und Apostel von Gottes Gnaden, wie er ein Mann der christlichen Gottesweisheit und endlich, wie er der Mann der reinigenden Einigung der Kirche geworden ist. Nun noch ein Wort über seine letzten Lebensjahre. Auch da wird des Apostels Wirksamkeit wieder durch eine mehrjährige unfreiwillige Pause unterbrochen. Denn in Jerusalem gefangen genommen muß er zwei Jahre in Gefangenschaft in Cäsarea leben, von wo er nach Rom abgeführt wird, um dort noch eine lange Zeit in Ketten zu bleiben und zu leiden. So war ihm, dem Greis, die Freiheit genommen, neue Gemeinden zu stiften. Aber es ist nicht schwer zu errathen, was auch diese Pause in seinem freien Wirken zu bedeuten hat. Zur Stiftung neuer Gemeinden bedurfte es sein jetzt nicht mehr, wenn nur die gepflanzten gediehen.

Das Missionswerk des Apostels sollte, wenn wir von einzelnen noch von ihm in der Gefangenschaft Bekehrten absehen, für ihn geschlossen sein. Aber ein Anderes ist die Stiftung, ein Anderes die Erbauung der Kirche. Ein Anderes ist das Missionsleben, ein Anderes die Pflege des inneren Lebens der gestifteten Gemeinden. Dem letzteren Beruf sollten seine letzten Jahre vornehmlich geweiht sein. Die Boten und Freunde aus den Gemeinden von nah und fern kamen und gingen bei ihm aus und ein, denn der Verkehr mit ihm blieb frei: von ihm holten sie in den schwierigsten Fällen Rath und Anweisung, und so ward es ihm gegeben, von den Ketten aus die Heidenkirche zu leiten und zu pflegen. So hat denn auch der alte gefangene Paulus der Kirche noch mit seiner Weisheit für ihre neuen Bedürfnisse gedient; als ein weiser Baumeister und Vater der Kirche hat er das Gegründete auch noch erbauen helfen dürfen. Und nicht bloß durch mündliches Wort und Rath, sondern auch durch zahlreiche Briefe hat er in dieser Zeit schriftlich gewirkt. Die Briefe an die Ephesier, Philipper, Colosser und die (jedenfalls auch die Spuren seines Geistes tragenden) Pastoralbriefe behandeln nicht mehr bloß, wie die älteren Briefe, das Wesentliche, was zur Stiftung des Glaubens der Einzelnen oder zur Ordnung einzelner Gemeindeverhältnisse gehört, sondern ganz entsprechend der überschauenden Stellung, die ihm jetzt vergönnt, ja fast aufgedrungen war, sammelt er in seinem Geiste die Vielheit der Gemeinden in die Einheit der Kirche, und es ist besonders die Idee und die Lebensthätigkeit der Kirche, deren Haupt Christus ist, es ist ihre Mannesgröße, ihr ewiges, unsterbliches Wesen mitten im sterblichen Gewand, was jetzt seine Brust erfüllt und wovon jene köstlichen Briefe des greisen Apostels die redenden, bleibenden Denkmale für die Kirche aller Zeiten und ihren irdischen Lauf geworden sind. Er hat aufhören müssen, neue Gemeinden zu stiften, um der Kirche aller Zeiten durch Schrift ein Lehrmeister zu werden und ihr ewiges Ideal ihr vor Augen zu stellen, zu welchem hin ihre Wallfahrt geht. So lebte und wirkte er auch in dieser Zeit, bis ihm vergönnt ward, unter Nero die Märtyrerkrone zu empfangen und für seinen Glauben einen Tod zu sterben, der selbst noch die beredteste That war, durch die er nicht minder, als durch seine Schriften, auch unter uns noch zu zeugen und zu leben das göttliche Anrecht hat.

VII.

Theodori Mopsvesteni doctrina de Imagine Dei.[1]

Theodorum Antiochenum, Mopsvestiae Episcopum rarissimi ingenii virum fuisse et Ecclesiae Orientalis, praecipue Syrae decus atque columen, dudum notum erat, tum amicorum discipulorumque multorum et illustrium reverentia,[2] tum certaminum de eo commotorum et longa per tempora

---

[1] Weihnachtsprogramm 1844 für die Universität Königsberg.

[2] Cf. Epist. Joannis Chrysost. ad Theodorum Mopsvestenum Episcopum apud Facund. Herm. Defens. etc. L. VIII, 7. et in Chrys. Opp. ed. Paris. altera T. VI, 6. p. 618: „Si esset quidem venire possibile, tuamque reverentiam caritatemque complecti, in ipsa jocondari, cum multa hoc velocitate et studio faceremus; quoniam autem hoc nobis non adjacet, nunc literis hoc implemus. Si enim ad ipsos fines mundi ducamur, tuae dilectionis integritatem et fervorem et sine dolo sinceritatem oblivisci non possumus, quae est antiqua et a principio. Neque enim nos latuit, quanta pro nobis et dicere et facere festinasti, meus (sic!) honoratissime atque sanctissime. Sed etsi nihil amplius factum est, Deum tamen habes pro tuo studio et alacritate debitorem, integramque mercedem. Nos autem non quiescimus, scientes tuae gratiam sanctitatis et tuam reverentiam omnibus praedicantes, atque poscentes eandem dilectionem florentem per omnia conservari. Non enim in deserto sedentes fortuitae intercessionis fructus habemus, quando talem in Cilicia thesaurum et reconditas divitias possidemus: haec est enim fortis et vigilans animae tuae dilectio.“ Theodoret. Opp. ed. Schulze. T. IV, P. I. Dialog. I. p. 48. *προσήνεγκα ἂν σοι καὶ τῶν νικηφόρων τῆς εὐσεβείας ἀγωνιστῶν Διοδώρȣ καὶ Θεοδώρȣ τὰς ἑρμηνείας, εἰ μὴ δυςμενῶς ὑμᾶς ἑώρων περὶ τȣ̀ς ἄνδρας διακειμένȣς, καὶ τῆς Ἀπολιναρίȣ περὶ αὐτȣ̀ς ἀπεχθείας κληρονόμȣς γεγενημένȣς.* T. IV, P. II. p. 1078. Ep. ad. Iren. (cf. Mansi Collect. T. IX. in Synod. V. collat. 5. p. 254.) *Ἐπειδὴ δὲ ἐπιμέμφεσθέ μοι καὶ ὡς τοὺς ἁγίȣς καὶ μακαρίȣς κατα-*

ecclesiam tum occidentalem tum orientalem turbantium acerbitate. Sed odio posteriorum temporum, praecipue sec. sexti, quo una cum grandis

---

λελοιπότι πατέρας Διόδωρον καὶ Θεόδωρον ἐν καταλόγῳ τῶν διδασκάλων, ἀναγκαῖον ἡγησάμην καὶ περὶ τούτου βραχέα διεξελθεῖν. Πρῶτον μὲν γὰρ, ὦ φίλη μοι κεφαλὴ, πολλοὺς καὶ ἄλλους περιφανεῖς ἄνδρας καὶ λαμπροὺς ἄγαν γεγενημένους (scil. omisi). Ἔπειτα τὸν κατηγορούμενον ἀναμφισβητήτους μάρτυρας προσήκει παράγειν. — Εἰ μὲν γὰρ ἔπαινον πατέρων συγγράφων τούσδε τοὺς ἁγίους παρέλιπον, ἠδίκησα ἄν, ὁμολογῶ, καὶ περὶ τοὺς διδασκάλους ἀχάριστος ἐγενόμην, εἰ δὲ κατηγορούμενος τοὺς ἀναμφισβητήτους παρήγαγον μάρτυρας, τί μάτην ἐπιμέμφονται; Ὅπως δὲ σέβω τοὺς ἄνδρας, μάρτυς ἡ παρ' ἡμῶν ὑπὲρ αὐτῶν συγγραφεῖσα βίβλος, ἐν ᾗ τὴν κατ' αὐτῶν γενομένην γραφὴν (accusationem) διελύσαμεν, οὐ δείσαντες τῶν κατηγόρων τὴν δυναστείαν, οὐδὲ τὰς καθ' ἡμῶν γενομένας ἐπιβουλάς. Hist. eccl. V, 39: Κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον (i. e. Theodoti Antiocheni) Θεόδωρος ὁ Μοψουεστίας ἐπίσκοπος, πάσης μὲν ἐκκλησίας διδάσκαλος κατὰ πάσης δὲ φάλαγγος αἱρετικῆς ἀριστεύσας τοῦ βίου τὸ τέλος ἐδέξατο. Οὗτος τῆς μὲν Διοδώρου τοῦ πάνυ διδασκαλείας ἀπήλαυσεν· Ἰωάννου δὲ τοῦ θειοτάτου (i. e. Chrysostomi) γεγένηται κοινωνός τε καὶ συνεργός. Κοινῇ γὰρ τῶν πνευματικῶν τοῦ Διοδώρου ναμάτων ἀπήλαυον. Ἓξ δὲ καὶ τριάκοντα ἐν τῇ προεδρίᾳ διετέλεσεν ἔτη, κατὰ τῆς Ἀρείου καὶ Εὐνομίου παρατατττόμενος φάλαγγος, καὶ τὸν ληστρικὸν Ἀπολιναρίου καταγωνιζόμενος λόχον, καὶ τὴν ἀρίστην πόαν τοῖς θείοις προβάτοις προσφέρων. Idem apud Marium Mercatorem ed. Baluz. p. 330. „Iccirco, ait, magnum Theodorum, propugnatorem pietatis et evangelicorum defensorem praeconiorum in medium non deduxi, quia et ipse, propter nescio quam (causam) nobiscum impugnatur a vobis et post sudores quam plurimos et labores loco requisitos, post clara certamina et studia numerosa, non externorum sed suorum sociorumque fidei calumniis appetitur.“ — Hujus rei gratia tantum virum sponte praeterire voluimus. Ibas in Epist. in Concil. Chalc. recitata laudes Theodori cum aliis tum his verbis elocutus est: „Theodorus non solum propriam civitatem ab errore ad veritatem convertit, sed et longe positas sua doctrina instruxit Ecclesias.“ (Fac. Herm. l. c. p. 22. L. III, 1.) Et ne amicos solum Theodori, qui interioris admissionis vocari possunt, nominare videamur, audiamus alios, multum ab eo dissentientes. Cyrillus Alex. apud Facund. Herm. L. III, 6, l. c. p. 29 Joanni Antioch. et universae Orientali synodo scribit: „Audacia vero et certamen, quod omnes pariter suscepistis pro viro admirabili et maximam gloriam merenti apud vos, Theodoro dico — reclamantes adversus aliquos, qui se circa illum infense habent etc.“ L. VIII, 6 Facundus probat, Theodoro non detrimento esse posse, quod postea Cyrillus contra eum scripserit. Praecipue vero Gregorii Naz. afferendum est testimonium apud Facund. Herm. L. VIII, 7 asservatum. Theodoro juveni ac novello, Facundus ait, ita scribit, ejus perfectioni congratulans. „Dilectionis indiciis delectamur, praecipue in tali tempore, et a tali novello simul et perfecto, et, (ut te ex his, quae s. scripturae sunt, amplectar) constituto super juventutem. Sic enim vocat illa eos, qui intellectu aetatem excedunt. Et veteres quidem patres rorem coeli et ubertatem

ingenii viro Origene, sodali honestissimo, a plurimis petebatur, factum est, ut non solum viri errores, sed etiam lucubrationes ipsae multis

terrae, cum ceteris aliis, concedi filiis deprecantur etc. Impleat Dominus omnes petitiones tuas, et fias talium filiorum pater (quoniam quidem oportet compendio et familiariter orare pro te), qualem te demonstratis (forsan leg. demonstrasti) patribus tuis, ut et in ceteris nos etiam de te gloriemur." — Deinde Facundus ad aliam transiens Gregorii Epistolam haec dicit. Cum aetate confectus idem beatus Gregorius longa quoque aegritudine laboraret et ob hoc se causaretur onus Ecclesiae ferre non posse, neque, Apollinarianis gregem Dei vastantibus, pro eadem gemina debilitate resistere, Episcopatus curam depositurus et relicta sua civitate cum monachis in rure victurus, ubi etiam defunctus est, Theodorum de toto Oriente in defensionem et visitationem ejusdem Ecclesiae suae delegit, non aliud caput illam provinciam habere testificans, cujus flagitaret auxilium. Sic enim ei iterum scribit: „Tempus mihi est, illud scripturae dicere: ad quem vociferabor, vim patiens? quis mihi porrigat manum oppresso? Ad quem pondus Ecclesiae transeat tam male jacentis ac dissolutae? Testificor coram Deo et electis angelis, quoniam non justa patitur Dei grex sine pastore degens et sine visitatore propter torporem nostrum. Me enim aegritudo detinet, et citius abduxit ab Ecclesia nunc omnino extrema sperantem et amplius rebus ipsis afflictum. Si quidem aliud caput haberet provincia, ad illud oporteret clamare et contestari (i. e. nec vero ad Te, Tuo munere occupatum). Tua vero reverentia superposita ad te adtendere necesse est. Curam habeas Tuae Ecclesiae quovis modo, et non eam despicias indigne agentem. Ut enim alia praetermittam, qualia nunc insurgentes Apollinariani aliqua quidem fecerunt, alia vero minantur, a dominis meis et compresbyteris disces, Eulalio Chorepiscopo et Eleusio, quos impendio ad tuam reverentiam misimus. Et haec comprimere non est nostrae aetatis, sed Tuae prudentiae Tuaeque virtutis, quoniam Tibi cum aliis facultatem donavit Deus ad communem defensionem Ecclesiae. Si autem haec dicens et scribens non audiar, quod restat solum, hoc fiet, publice praedicare omnibus et notum facere, quia Episcopo indiget Ecclesia, ne propter meam infirmitatem tundatur." Eodem capite p. 61 Facundus Epistolam Chrysostomi, supra allegatam retulit. Ne multus sim, praetereundas censeo laudes et defensiones, quas Domnus Antioch. et Synodus Orientis ad Theodosium Imperat. direxit, ne Theodorus damnaretur, quod illis tunc temporis ex votis cessit. (cf. Facundi librum octavum.) Unum sufficiat afferre testimonium et Joannis Antioch. et Synodi Orientalis ex Epistola ad Proclum data. (Facund. L. VIII, 1. p. 63.) „Nimis nostrae animae vulneratae sunt, quia non solum nos viventes tales calumnias ab his, qui conturbare volunt Ecclesias, continue sustinemus; sed et qui bene de vita profectus est B. Theodorus et quinque et quadraginta annis clare in doctrina praefulsit, et omnem haeresem expugnavit, et nullam alicubi detrectationem ab orthodoxis in vita suscipiens, post longi temporis (?) hinc digressus est, et post multa certamina et post decem millia libros adversus errores conscriptos et posteaquam in conspectu

exosae viderentur et oblivioni tradendae. Itaque multa per secula praeter fragmenta, praecipue ab adversariis viri asservata, pauca exstabant;[1] doctoris illustrissimi memoria quasi oblitterata, doctrinae ejus imago vera tenebris obducta erat. Vir ille, cujus vox viva toti Orienti admirationi fuerat, ex certo atque perspicuo historicae cognitionis orbe quasi fugatus in umbrarum agmen secedere coeperat: digna enim apud aequales honore, apud posteros odio documenta vix exstabant.[2] Nec meritorum Theodori de interpretanda Scriptura sacra, nec sententiarum ejus dogmaticarum imago certa atque integra pingi poterat. Idque eo aegrius ferebatur, ex quo praecipue Clariss. Neandro praeeunte, animadverti coeptum est, quantum ad historiam veterem et Ecclesiae et dogmatum christianorum faceret schola Antiochena ab aliis Ecclesiae partibus bene distincta, et historiae hujus scholae decursus probe intellectus. Ab altera enim parte haec schola (cujus cum Ecclesia syriaco idiomate utente nexus etiamnunc obscuritatis multum habet) cum Origenis schola ita cohaeret, ut ejus propago nuncupari possit, quanquam non seculorum solum intervallo sed etiam multorum placi-

---

Sacerdotum et Imperatorum et populorum probatus est, periclitatur, quae haereticorum (sunt) sustinere, et illis (i. e. illorum) primus praedicari."

[1] Cf. Marius Mercator l. c. p. 1, 2, p. 40—44 ubi latine habes Theodori Confessionem de Trinitaté et persona Christi (de qua conf. Facund. L. III, 3), p. 329, 330, p. 339—49 (ubi nonnulla de Theodori Anthropologia reperiuntur). Praeterea adeas Mansi Collect. Concil. T. IX. de Concil. V. Facund. Hermian. pro defensione trium capitulorum Concil. Calchedon. LL. XII. ad Justinianum Imperat. Biblioth. Max. T. X, 1—108.

Infensissimus Theodoro jam Marius Mercator erat, propter doctrinam de peccato prolatam qua Pelagio, Coelestio, Juliano viam struxisse videbatur, nec non propter doctrinam de Christo enunciatam. False in judicium vocabatur tamquam Trinitatis aut divinae Christi naturae cum Paulo Samosateno denegator. Multa quoque alia crimina bene diluit Facundus, Theodori disertus defensor, l. c. L. III, IV, VIII—XI. Sed sec. VI. jam ita flagrabat odium, ut Facundi defensio defunctum ecclesiae doctorem ab injuria et oblivione tueri non posset.

[2] Cf. not. 1. Praeterea nonnulla apud Theodoretum. Nonnunquam Theodori interpretationes Theodoretus suis inseruit, e. g. in Comm. ad Genesin l. c. T. I, 29 sq.; Fragmentum unum asservatum est in Corderii Caten. LXV. Patrum in S. Lucam, p. 65, Nr. 60. Multo plura reperies fragmenta in Corderii Cat. Patr. in S. Joannem 1630, quorum amplissimum est de Verbo Dei p. 8—13.

torum diversitate ab ea sejuncta; quare non fortuito factum est, ut et Origenes et Theodorus una adversariorum sententia ferirentur. Ab altera vero parte eadem schola Antiochena medium quasi membrum est, quo duae dogmatis christiani periodi a sese invicem separantur et inter se conjunguntur: aetatem Christologiae et Theologiae excolendae addictam dico, et aetatem ad Anthropologiam conversam, Theologiam orientalem et occidentalem.[1]

---

[1] Frequentissimum sub finem sec. IV. et initium sec. V. inter Theologiam Orientis et Occidentis commercium multa testantur. Quod ad Theodorum attinet, Marius Mercator (flor. circa annos 420—40, p. Ch. n.) p. 1, 2 aperte Theodorum Mopsvestenum (seu, ut doctissimo Mercatori placet, Mamsistenum) tanquam autorem haereseos pelagianae accusat. „Quaestio, ait, contra Catholicam fidem apud nonnullos Syrorum et praecipue in Cilicia a Theodoro — jam dudum mota nunc usque penes paucos eorum admodum roditur etc. „Hanc ineptam et inimicam rectae fidei quaestionem Anastasio Romanae ecclesiae summo Pontifice Rufinus quondam natione Syrus Romam primus invexit, et, ut erat argutus, se quidem ab ejus invidia muniens, Pelagium gente Britannum monachum tunc decepit, eumque ad praedictam apprime imbuit atque instituit impiam vanitatem." Et p. 40 dicit, Julianum exepiscopum oppidi Eclanensis haereticum Pelagianum seu Coelestianum, hunc secutum esse Theodorum, ad quem peragratis terris et exarato mari atque oriente lustrato, cum sociis et participibus et συνταλαιπώροις suis, magno nisu tanquam ad Christianorum dogmatum praedicatum magistrum tetendit, ut de haeresi Pelagiana seu Coelestiana, quam defendendam et sequendam suscepit, ab ipso confirmaretur, atque inde velut instructior octo contra fidem catholicam potius quam contra s. memoriae Augustinum volumina illa, ut putat prudentissima, conderet." Sed paulo post Mar. Mercator refert, Julianum post suum de Cilicia decessum ab eodem Theodoro in episcoporum provinciae suae conventu anathemate esse damnatum; quod Mercator malae Theodori fidei dandum esse innuere videtur. Sed nisi odio quodam res praejudicata erat, quaerendum potius erat, num unquam Theodorus cum Pelagianis plane consenserit, quod nos quidem plane negamus, quanquam lubenter confitentes, multis ex partibus, sicut veterum patrum orientalium multos, eum a Pelagii doctrina propius abfuisse quam ab Augustini, quod sine dubio recte probatur illis Theodori locis, quos Mercator p. 339 sqq. retulit. Sed si Theodorum ibi facit contra Augustinum disserentem ejusque de peccato originali doctrinam, vehementis ingenii vir Mercator mihi errasse videtur, dubiis pro certis positis. Nullibi enim Theodorus nominat Augustinum. Loquitur de sapientissimis peccati originalis defensoribus, imo potius patribus peccati mirabilibus (p. 341) „de mirabili peccati originalis assertore, quippe qui in divinis scripturis nequaquam fuerit exercitatus, nec ab infantia, juxta beati Pauli vocem, sacras didicerit litteras." „Sive de scripturae sensibus, sive de

Quare quam maxime acceptum et gratia dignum debebat esse, quum Coll. S. R. Sieffert primus, codice Vindobonensi, exhibente integrum Theodori librum, tractato, quantum Theodorus de Veteris Testamenti interpretatione meruerit, ita exponeret, ut fragmenta non-

---

dogmate saepe declamans multa frequenter inepta proprie communiterve de ipsis scripturis dogmatibusque plurimis impudenter expromsit.“ — „Vir mirabilis propter unum peccatum de tanto furore commotum arbitratus est Deum, ut illum atrocissimae poenae subderet, et ad universos omnes posteros ejus parem sententiam promulgaret; et inter quos quanti (quot) justi fuerint, non facile numerare quis poterit, e. g. Noë, Abraham, David, Moyses.“ — Certum quidem est, Theodorum hoc loco unum virum petere, et importunius cum ea doctrina agere tanquam indocta, cujus in Ecclesia imperium brevi erat inchoaturum. Poteris etiam suspicari, Theodorum, alioqui sobrietate excellentem vehementius invehere in doctrinam cujus imminere imperium quasi praesentiscebat, quid veritatis insit doctrinae ab ipsius ingenio quasi alienae et contrariae non intelligens. Sed cur Augustinum potissimum increpasse putandus est? Propior sane erat Augustino amicus Hieronymus, tunc temporis in Oriente degens. Nec parum mihi suffragari reor Photium, qui codice 177. refert de Theodori libro *„πρὸς τοὺς λέγοντας, φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους.“ Διαπεραίνεται μὲν αὐτῷ*, Photius ait, *ὁ ἀγὼν ἐν λόγοις έ, πρὸς δὲ τοὺς ἀπὸ τῆς δύσεως τοῦτο τὸ νόσημα νενοσηκότας γράφει τὸ βιβλίον· ὧν καὶ τῆς αἱρέσεως ἀρχηγὸν λέγει γενέσθαι ἐκεῖθεν μὲν ὁρμώμενον, τοῖς δὲ τῆς ἀνατολῆς ἐπιχωριάζοντα τόποις, καὶ συντάττοντα λόγους ὑπὲρ τῆς καινοποιηθείσης αὐτῷ αἱρέσεως διαπέμπειν τοῖς τὸ πατρῷον ἔδαφος οἰκοῦσιν, ὑφ᾽ ὧν καὶ πολλοὺς τῶν ἐκεῖσε πρὸς τὸ οἰκεῖον φρόνημα ἑλκύσαι, ὡς καὶ ἐκκλησίας ὅλας τοῦ ἀτοπήματος πληρωθῆναι.* Itaque hic Theodori liber „contra eos, qui dicant: natura homines peccare nec proposito“ petit quidem Occidentales, tali morbo aegrotantes, sed haereseos ducem *(ἀρχηγόν)* Theodorus putat virum esse, ab Occidente profectum, in Orientis regionibus degentem, et componentem libros ad defendendam haeresin nuper ab eo confictam. Quos libros ab eo mitti in patrii soli incolas, quorum multos illic ad suam traxerit sententiam, ita ut etiam universae ecclesiae ineptiis ipsius repletae sint. Elucet, Theodorum ita loqui, ut haereseos inventorem et magistrum non in Occidente degere putaret, sed in Oriente, unde libris suis in ecclesias occidentales, forsan et orientales, errorem suum invexerit. Quare certum erit, eum de Augustino aut non cogitasse, aut nihil omnino certi de eo cognitum habuisse, sed viri in Oriente viventis discipulum eum putasse. Sed quisnam fuit vir ille ex Occidente profectus, in Oriente degens? Hieronymus, puto; quod et sequentibus Photii verbis confirmatur. Pergit enim: *Ἀρὰμ δὲ τὸν ἀρχηγὸν αὐτῶν, οὐ γὰρ ἔχω σαφῶς εἰπεῖν, εἴτε ὀνομάζει εἴτε ἐπονομάζει.* Nominum conversionis quae hic occurrere videtur, frequentissima habet praecipue Oriens exempla. De eodem *ἀρχηγῷ* Theodorus in libro suo refert, quintum ab eo Evangelium confictum esse, quod in Eusebii Palaesti-

nulla antea non edita publici juris faceret, viri ingenium testantia.[1] Ex quo libello elucet Theodori et eruditio et sagacitas, et expositum est, quantum contulerit ad stabiliendas constanterque tenendas leges hermeneuticas, ante ipsum saepissime aut allegorico illo gyro sopitas aut praepropera dogmatum cupiditate imperiose tractatas.

Aliquanto post ejusdem codicis Vindobonensis exemplar vir doctiss. A. F. V. a Wegnern vidit, totum descripsit, et quatuor annis post edidit cum prolegomenis et versione latina. Sic unum saltem Theodori opus integrum publici juris factum est.[2] Sed quamvis hoc sufficere

nensis bibliothecis a se repertum simulet. Viden hic Theodorum respicere ad Evangelium quod ad Hebraeos scriptum vocatur? Rejectam, Theodorus pergit, ab eodem esse versionem V. T. LXX, nec non Symmachi, Aquilae et reliquorum, suam vero propriam novamque conficere eum ausum, cum nec in Hebraeis sicut illi ab infantia sit exercitatus, nec scripturae divinae sensum edoctus. — Sed etiam doctrina ipsa a Theodoro impugnata, de qua Photius ex Theodori libro multa refert, ea est, quae tota in Hieronymum quidem quadret, in Augustinum non ita. Accusatio enim quinta: *ὅτι τόν γάμον καὶ πάντα δὴ τοιαῦτα, ἀφ᾽ ὧνπερ κατὰ διαδοχὴν τὸ ἡμέτερον γένος αὔξεται, τῆς μοχθηρᾶς ἔργα φασὶ φύσεως* minus Augustino competit quam illi doctrinae, quam Hieronymus in libris adv. Jovinianum exposuit. — Facile denique esset probatu, collatis Photii et Mar. Mercatoris p. 339—346 fragmentis, ex uno eodemque Theodori libro utrumque hausisse; quare Mercatori (p. 339) Hieronymi nomen ponendum fuisse crediderim tanquam a Theodoro impugnati, nec vero Augustini. Hieronymi de peccato originali doctrina mitior quidem erat Augustini; tamen vero ea, quae a Theodoro valde abhorreret. Nec in ea re Hieronymi cum Rufino Syro certamina obliviscenda putaverim. — Leporium porro Gallum vinculi inter Occidentalem ecclesiam et Syrorum ecclesiam testem equidem haud nuncupaverim. Facundus enim Hermian l. c. p. q. L. I, 4 ejus de Christologia errorem in ecclesia Latinorum prius apparuisse refert, quam Orientalium: sed per certamina pelagiana et post ea Theodori libros in Occidente non paucis notos fuisse, testis est et Marius Mercator, et Facundus Hermianensis ipse. Qui non solum Theodori suscepit ab haeretica labe purgationem, sed et ipse Theodori de „adoptione humanae naturae Christi“ sententiam amplexus est l. c. IX, 5, secundum humanitatem Christum esse filium dei gratia, non natura perhibens (cf. Walch, histor. Adoptian. p. 57 sqq.). Facundus Afer seculo sexto vivens viam nobis struit ad Mozarabicam, qua Hispani sec. octavo utebantur, liturgiam et ad Eugenium atque Julianum, Felicis et Elipandi qui Adoptianismi auctores perhiberi solent, praedecessores et doctores.

[1] Cf. ejusdem dissertationem, quae inscripta est: Theodorus Mopsvestenus, Veteris Testamenti sobrie interpretandi vindex Regiom. 1827.

[2] Theodori Antiocheni Mopsv. Episcopi quae supersunt omnia, ed. A. F. V.

posset, ut bene perspiceretur, quanam ratione Theodorus in interpretando Vetere Testamento usus sit, tamen hic liber nec interpretandi novi testamenti specimen esse poterat, nec dogmaticas Theodori sententias aperiebat. Sed his ipsis annis huic quoque desiderio magna ex parte satisfactum est.

Primum enim Illustr. A. Mai, qui jam antea in Collectione Nova scriptorum Veterum fragmenta nonnulla ediderat ad intelligendam Theodori Christologiam multum facientia, e codicibus Vaticanis uberrimas Theodori in Epistolam Pauli ad Romanos interpretationes edidit.[1] Deinde Clar. J. A. Cramer, Oxoniensis, Catenas in S. Pauli Epistolas ad Corinthios,[2] ad Galatas, Ephesios, Philippenses, Colossenses, Thessalonicenses[3] e Codicibus MS. prelo commisit.

Quare jam operae pretium est, quantum ex tot novis fontibus commodi redundet ad intelligendam historiam et interpretationis N. T., et dogmatis Christiani, perlustrare. Nos tamen hoc loco in historia dogmatum persistemus. Et quoniam de Christologia et Theologia Theodori jam ab aliis disputatum est, eorum vero, quae nos reperimus, in parte secunda operis nostri de Christologiae historia cum viris doctis communicandorum opportunitas nobis data erit; praeterea quum de Anthropologia Theodori nunc primum novo illorum fontium dono

---

a Wegnern, Vol. I. Theodori Commentarium in Prophetas duodecim minores ad exemplar codicis Vindobonensis nunc primum editum continens. Berol. 1834. Utinam viro egregio brevi opportunitas concedatur, ut reliqua Theodori secundo Volumine colligendo meritis suis de Theodori memoria magnis apicem addat. Ceterum A. Mai in Collectione Nova T. I. P. II. p. 41—104. 1825. solummodo Jonae, Nahumi, Abdiae commentarios integros, Amosi, Haggaei, Sacharjae et Hoseae fragmenta ediderat.

[1] In spicilegii Romani T. IV. 1840. p. 499—573. Hae interpretationes Pauli ad Rom. Epistolae de Catenâ quidem sumtae sunt et ipsae: sed ut Maji verbis utar, inter Vaticanas ferme praestantissimâ. Deinde tanta diligentia et prolixitate in allegando Theodoro Catenae autor usus est, denique ita saepissime interpretationes ab eo allatae per plures paginas inter se cohaerent, ut hae uberrimae reliquiae prope accedant ad integrum et continuum commentarium, certe inde a cap. V.

[2] Oxon. 1841. Praecipue in Pauli ad Cor. Ep. I. permulti loci ex Theodori Comment. afferuntur.

[3] Ox. 1842. ex codice ineunte sec. X. exarato. Cum J. Chrysostomo et Severiano Theodorus noster continuo adhibetur; largissime in Ep. ad Galatas.

certum quoddam judicium ferre liceat, de Theodori Anthropologia nonnulla afferre juvat, i. e. Theodori doctrinam de Imagine Dei.

Theodori magister, Diodorus, negaverat Imaginem Dei referendam esse ad naturam animae invisibilem. Invisibilis, ait, est et angelus et daemon. Ad visibilem ergo etiam hominis naturam imaginem Dei referendam censet. Deinde quaerit, quomodo Paulus (1 Cor. XI, 3. 7) virum quidem imaginem Dei appellet, mulierem non item. Id quoque documento esse putat, non propter partem animae rationalem hominem esse imaginem Dei. „Mulier enim, quamvis ejusdem animae et ipsa particeps, a Paulo non pariter ac vir imago Dei vocatur. Quo modo ergo homo est imago Dei? Secundum imperium, secundum potestatem. Sicut enim Deus regit universa, ita homo rerum terrestrium rex est. Quid ergo de muliere statuendum? Dominatur et ipsa: at virum habet capitis instar; moderatur ipsa reliqua, vir autem non subjectus est mulieri. Quare egregie beatus Paulus virum solum imaginem et gloriam Dei esse dicit, mulierem vero gloriam viri."[1]

Theodorus et ipse in hoc putat insistendum, non propter vim rationalem homini imaginem Dei ascribi; imo explodit eos, quibus talia placeant. Risu digna eos proferre dicit, oportebat enim eos animadvertere, quod solus homo dicatur imago Dei esse. Quamquam enim angeli seu virtutes invisibiles facultatis intellectivae participes sint et rationis, nullibi tamen eos vocari imaginem Dei. — At pariter reprobat Diodori sententiam; nam dominandi quoque facultatem competere virtutibus invisibilibus, nec solum coelestibus atque bonis, sed etiam contrariis, quippe quae et ipsae Potestates nominentur Eph. VI, 12; quare cum homo solus ad imaginem Dei factus dicatur, et nulla reliquarum creaturarum nec coelestium nec terrestrium hujus nominis sit particeps, quippe quibus talis appellatio minime conveniat: singularis prorsus ratio erit statuenda, cur in unicum hominem hoc nomen cadat. Nominis singularitas indicium erit rei singularis et excellentiae. Quaenam est praestantissima haec et soli homini propria conditio? Terrestria omnia, aër et terra, aqua coelique luminaria, praeterea bruta omnia ad hominum ministerium conspirare, lege ipsis innata jussa sunt. Ab altera parte

---

[1] Cf. Theodoret. Opp. Tom. I. 28, 29. ed. Schulze.

virtutes invisibiles, quae divinae voluntati praesto sunt, a beato Paulo spiritus vocantur administratorii, missi, ut iis serviant, qui salutis capturi sint hereditatem.

Hominem itaque Theodorus putat centrum quasi rerum universitatis esse, et omnia ad ipsum tanquam finem creaturarum visibilium et invisibilium ita referri, ut homo quamquam et ipse rerum universitati accensendus, tamen in mundo Dei locum teneat. Fac, ait, regem quendam amplissima urbe exstructa et multifariis operibus decorata, jam omnibus absolutis jubere imaginem ipsius, eamque excelsam et magnificentissimam in medio totius urbis collocari testem futuram ipsius, urbis conditoris. Ita Deus omnia quidem et condidit et variis mundum operibus exornavit; ultimum vero hominem suae imaginis vice adduxit, ut universa creatura per usum quem homini praestat colligata esse cernatur.

Theodorus ita disputando[1] oblitus esse videri potest, summam dignitatem positam esse in amoris ministerio, non in potestatis imperio. Paullo tamen post ea addit, unde elucere debet, hominem quoque vice versa mundo inservire et magna quaedam praestare. Nemo dubitat, quin ad mundi perfectionem pertineat unitas ejus, eaque talis, quae longe dissitorum differentiâ et multitudine non tollatur, sed diversarum partium quasi mutuo complemento intimoque connexu confirmetur. Jam vero si Theodorum audiverimus, in hac re egregio et plane excellenti homo munere fungitur. Liquet, ait, Deum cum rerum universitatem ad mundi unitatem redigere et universam creaturam e naturis diversis conflatam — e mortalibus aeque ac immortalibus, ratione praeditis et ejus expertibus, visibilibus et invisibilibus —, in unitatem quandam colligere vellet, vinculum rerum universitatis hominem constituisse. In ipso creatura omnis colligata est, ipse est certum universis amicitiae pignus. Qua de causa Deus homini et animam tribuit et corpus; hoc quidem visibile, visibilibus cognatum, quippe ex terra et aëre, atque et igne concretum et fructibus inde natis alendum; illam vero ratione praeditam et intelligentia, immortalem, invisibilibus et intelligentibus substantiis similem.

---

[1] Theodoret. opp. T. I, 29 sqq.

Quare, si utraque collegeris, homo mundusque mutua sibi officia praestare videntur, mundus enim homini serviendo unitatem illam desiderat et quasi aspirat cujus homo esse debebat pignus, imo viva praesentia. A Deo, ait, ita omnia esse parata, ut non utilitate sola in ipso omnis quasi creatura connectatur sed ipsa etiam naturae cognatione, imo vero, ut propter naturae ejus necessitudinem omnia ad illius utilitatem concurrant, libenter quippe pro cognata natura laborem et utilitatem illi conferentia.

Similia habes in Theodori commentariis in Ep. ad Rom. VIII, 19, ubi Paulus loquitur de suspensa et quasi erecta creaturae expectatione tendentis ad libertatis filiorum Dei revelationem. Rerum, ait, universitas tanquam unum corpus a Deo constituta est, unde et mundi nomine gaudet. Quum vero differentia quaedam ei insit, ita ut alia sint visibilia, alia invisibilia, Deus, in unum omnia redacturus formavit hominem, qui ex corpore visibili et anima invisibili concretus utrique mundi parti utriusque unitatem praestat et amicitiae mutuae vadis instar se habet.[1]

Veterum non paucis Verbum Dei, seu *ὁ Λόγος* vinculum fuerat rerum idealium et realium, *ὁ σύνδεσμος ἁπάντων*. In Verbi locum Theodoro Homo cessisse videtur. Sed res accuratius inspecta minime sese ita habet. Etenim ecclesiasticam de Verbo Dei doctrinam plane adoptat, ita ut dissentientes haereticorum nomine haud raro notet.[2] Quum vero Verbum Dei sit Patri aequale secundum omnia, Verbum Dei a mundo creato non solum putat distinguendum, sed sejungendum. Neque solum Numinis sublimitate commotus ita statuendum putat, sed etiam mundi dignitate, praecipue in ethica ejus ratione posita. Quare, quid de libertate hominis ethica doceat, videamus.

In eo fastigio hominem collocare, ita summa quaeque in eum conferre et cumulare Theodorus videri poterat, ut vel Protoplasti statim,

---

[1] Spicileg. Rom. T. IV, 527: *ἓν σῶμα τὴν σύμπασαν κτίσιν ἐποίησεν ὁ θεὸς ὅθεν καὶ κόσμος λέγεται πάντα εἴτε ὁρατὰ εἴτε ἀόρατα. — Ἐπειδὴ τοίνυν διαφορά τις ἐστὶν ἐν αὐτοῖς, τὸ τὰ μὲν εἶναι ὁρατὰ τὰ δὲ ἀόρατα, βουλόμενος εἰς ἓν τὰ πάντα συνῆφθαι πεποίηκε τὸν ἄνθρωπον, ἐξ ὁρατȣ μὲν συγκείμενον τȣ σώματος, — ἀοράτȣ δὲ τῆς ψυχῆς· καὶ δὴ πεποίηκεν αὐτὸν ὥσπέρ τι φιλίας ἐνέχυρον τοῖς πᾶσι.*

[2] E. g. Caten. PP. in Ep. Pauli ad Gal. etc. p. 259, 317, 348, Spicil. Rom. l. c. p. 565.

postquam ex Dei manu exiverant, summa quaeque attigisse viderentur, vel promiscue homines omnes pro naturali habitu, quippe ex invisibilibus et visibilibus concreto, dignitate illa summa et plane regia gauderent. At talia Theodoro non placere, facile elucebit. Primum enim homines postquam per peccatum mortales sunt facti, in necessariam corporis et animae dissolutionem abierunt; ita ut vinculum illud et decus mundi esse homo peccator desierit. Dixeris, omnes saltem homines, dum in hac vita degunt, ex anima et corpore compositos copulam mundi ex Theodori sententia esse debere. Sed Theodorus bene animadvertit, sub communi mortalitatis sorte hoc vinculum semper et esse et non esse, alternante connexione et dissolutione. Quid, quod corpus mortalitate foedatum non amice sese erga animam habet sed quasi infense, et ita ut internum utriusque partis vinculum et interior connexio plane desideretur? [1] Quare tantum abest, ut hominis praesens status mundo sit concordiae signum et pignus, ut Theodorus multus sit in exponendo, quantae inimicitiae, quanta dissidia in mundi universitate hominis peccato sint conflata. Ad Rom. VIII, 19 ubi de *ἀποκαραδοκίᾳ τῆς κτίσεως* sermo est, haec fatur: *καραδοκεῖν λέγεται τὸ ἐλπίζειν, ἀποκαραδοκεῖν δὲ τὸ ἀπελπίζειν* seu desperare. Mundi statum per hominem in desperationem abiisse: [2] quod pacem et concordiam efficere debebat, discordiam

---

[1] S. 528: *ἐπειδὴ παραβὰς (ὁ Ἀδὰμ) θνητὸς ἐγένετο διὰ τῆς ἀποφάσεως, ἐχωρίζετό τε ὡς εἰκὸς ἡ ψυχὴ τοῦ σώματος, καὶ ὁ μηχανηθεὶς διὰ τοῦ ἀνθρώπου σύνδεσμος τῆς κτίσεως διελύετο· τούτῳ τῷ τρόπῳ ἐσκυθρώπαζον αἱ νοηταὶ φύσεις* etc. — ad Rom. VI, 6: *πλεῖστον ὅσον ἐπιῤῥεπέστεροι πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν ὑπὸ τῆς θνητότητος ἐγινόμεθα.* ad V, 18; S. 506. *ὥσπερ ἡ ἐκείνου ἁμαρτία τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους θνητούς τε ἐποίησε, καὶ ἐπιῤῥεπεῖς διὰ τούτου περὶ τὴν ἁμαρτίαν εἶναι, τοῦτο γὰρ λέγει τὸ ἁμαρτωλοί* etc.

[2] l. c. 527, 528. Postquam edixerat, hominem a Deo factum esse *φιλίας ἐνέχυρον τοῖς πᾶσι* ita pergit: *χρήσιμα μὲν γὰρ αὐτῷ τὰ φαινόμενα, ὡς αὐτῇ τῇ πείρᾳ μανθάνομεν. Ἐφεστᾶσι δὲ αὐτοῖς αἱ νοηταὶ φύσεις πρὸς τὸ ἡμῖν ὠφέλιμον αὐτὰ κινοῦσαι. Καὶ μὴν καὶ τοῖς πρὸς διδασκαλίαν τῆς εὐσεβείας εἰς ἡμετέραν ὠφέλειαν ὑπηρετεῖσθαι σύνηθες αὐτοῖς*, quod apostolus testetur Hebr. I, 14. *Ἐντεῦθεν τοίνυν αἱ ἀόρατοι φύσεις εἰς οἰκεῖα τίθενται τὰ καθ' ἡμᾶς, εὐφραινόμεναι, εἰ δήποτε πρὸς τὸ κρεῖττον ῥέπειν ἡμᾶς συμβαίνει. Καὶ τοῦτο ἡμᾶς ὁ Κύριος διδάσκει* Luc. XV, 7. *Δῆλον δὲ, ὅτι καὶ λύπην αὐταῖς προξενεῖ τὰ καθ' ἡμᾶς ἐπὶ τὸ χεῖρον διακείμενα. Οὐδὲ γὰρ ἂν ηὐφραίνοντο ἡμῶν ἀφισταμένων τῆς τῶν ἀτόπων πράξεως, εἰ μὴ καὶ λύπην αὐταῖς ἐκίνει τὸ μένειν ἡμᾶς ἐπ' ἐκείνων· οὕτω δὴ γνώμης ἔχουσαι περὶ ἡμᾶς, ὡς ἅτε δὴ οἰκεῖον

et bella intestina movit. Quare apparet, sublimia illa, quae de hominis dignitate professus erat Theodorus, nec quadrare in hominum genus, quale nunc est, nec Theodorum ea dicta velle de quolibet homine.

Sed ne de primo quidem homine, seu de Adamo qualis erat in ipso creationis momento Theodorus talia effari voluit. Sed quum doctorum non pauci Protoplastis ante lapsum virtutes excellentes dotesque singulares concedant, ad imaginem Dei pertinentes, e. g. sapientiam et sanctitatem divinam, Theodorus magis sobrius et ethicae rationis memor, talia non statuit. Eaque de causa vinculum illud haud quidem dissolutum aut absens in principio, sed solubile judicat, nec perfectum, hominem initio nondum revera immortalem sed immortalitatis capacem.

Penes animam scilicet hominis est pejorum et meliorum electio.[1] Brutis quidem naturae necessitate omnia adsunt; finibus naturae in-

---

ζῶον καὶ συγγενὲς αὐταῖς. Quare post Adami peccatum et mundi vinculum in homine dissolutum ἐσκυθρώπαζον αἱ νοηταὶ φύσεις ἐπὶ τοῖς γιγνομένοις, περὶ ἡμᾶς τε οὐκ εἶχον οἰκείως, ὡς ἂν τοιϐτων γεγονότων αἰτίϐς κακῶν. Ὡς δὲ καὶ τϐ χρόνϐ προϊόντος οἱ καθ' ἑξῆς ἄνθρωποι μειζόνως ἐπὶ τὸ χεῖρον προβαίνοντες ἐπέσφιγγον ἑαυτοῖς τϐ θανάτϐ τὴν ἀπόφασιν, πάντα μὲν τὰ καθ' ἡμᾶς ἀπεγίνωσκον, μεῖζον δὲ καθ' ἡμῶν ἀνεδέχοντο τὸ μῖσος· ὅθεν οὐδὲ πράττειν ὑπὲρ ἡμῶν ἐβϐλοντό τι λοιπὸν, τϐτο μὲν ὡς ἀλλοτρίϐς ἑαυτῶν ἀποστρεφόμενοι.

[1] Ep. ad Rom. IX, 14 sq. l. c. p. 537: Quaeritur, ait, utrum θεὸς ἀγαθϐς τε εἶναι ποιεῖ καὶ κακϐς τὴν γνώμην, οὓς βϐλεται, ἢ παῤ ἡμῖν ἡ τῆς αἱρέσεως ταύτης ἐξϐσία, καὶ πότερον αὐτὸς κολάζει τε οὓς θέλει, καὶ πάλιν εὐεργετεῖ κατὰ τὸ δοκϐν αὐτῷ, ἢ παῤ ἡμῖν τϐ πειρᾶσθαι τϐτων τε κἀκείνων ἐστὶν ἡ αἰτία; ἔχεται δὲ τϐ πρώτϐ τὸ δεύτερον. Ὁμολογϐμένϐ μὲν γὰρ τϐ παρ' ἡμῖν εἶναι τὴν ἐξουσίαν τῆς τε τῶν καλῶν καὶ τῶν χειρόνων αἱρέσεως, συναπηλέγχετο καὶ τὸ τὰ περὶ ἡμᾶς γινόμενα ἀπὸ τῆς ἡμετέρας συμβαίνειν αἰτίας· τῆς δέ γε τϐ ποιεῖν ἐξϐσίας ἅπερ ἂν βϐλώμεθα, ἐν ἡμῖν οὐκ οὔσης, οὐδὲ τὰ περὶ ἡμᾶς γινόμενα ἐφαίνετο, ἀλλ' ἢ κατὰ τὸ δοκϐν τῷ ποιϐντι θεῷ. Respondet, Paulum arbitrii libertatem plane affirmare, vel ad Rom. c. IX, v. 14—20. Operae pretium erit videre, quomodo hoc assequatur. Paulum, ut Dei ἐκλογήν ab injustitiae crimine liberaret, verba posuisse judicat: μὴ ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ; (v. 14) et respondere: μὴ γένοιτο. Ἀλλ' ἐμοὶ μὲν εἴρηται ταῦτά, φησι βϐλομένῳ δεῖξαι τὸν θεὸν οὐκ ἀκολϐθίᾳ φύσεως ἑπόμενον, χάριτι δὲ καὶ φιλοτιμίᾳ ἐκλεγόμενον, οὓς ἂν ἀξίϐς εἶναι τῆς ἐκλογῆς νομίζῃ τῆς ἑαυτϐ· οἰέσθω δὲ μηδεὶς ἀδίκϐ εἶναι λέγειν ἡμᾶς τϐ θεϐ τὴν ἐκλογὴν, εἰκῇ καὶ ἄνευ κρίσεως τοὺς μὲν ὠφελεῖν, τοὺς δὲ βλάπτειν ἐσπϐδακότος, μὴ γὰρ γένοιτο τϐτό ποτε παρ' ἡμῶν φανῆναι λεγόμενον. Reliqua, usque ad versum 18. incl. e persona adversariorum Paulum locutum esse. Ita enim Theodorus pergit: εἶτα ἐξεργαστικώτερον τῶν ἐναντίων τιθείς (v. 15): τῷ γὰρ Μωϋσῇ λέγει· ἐλεήσω ὃν ἂν ἐλεῶ καὶ οἰκτει-

haerendi illis injuncta est necessitas, qua de causa eis omnis lex est superflua, cum tale quid nec intelligere possint nec discere. In naturis

---

ρήσω, ὃν ἂν οἰκτείρω, καὶ μετὰ τὴν μαρτυρίαν ἐπισυλλογίζεται ἐκ τȣ̃ ἐκείνων προσώπȣ· ἄρα οὖν οὐ τȣ̃ θέλοντος, οὐδὲ τȣ τρέχοντος etc. (v. 16): καὶ γραφικήν ἑτέραν φωνὴν τεθεικώς· λέγει γὰρ ἡ γραφὴ τῷ Φαραὼ etc. (v. 17) συλλογίζεται πάλιν· ἆρα οὖν ὃν θέλει, ἐλεεῖ, ὃν δὲ θέλει, σκληρύνει v. 18. Ταῦτα μὲν οὖν ἅπαντα ὡς ἀπο τȣ̃ ἑτέρων ἔφη προσώπȣ· τάς τε γραφικὰς μαρτυρίας οὕτως εἰπὼν, ὡς ἂν ἐκείνων αὐτὰς εἰς σύστασιν τȣ̃ οἰκείȣ λόγȣ προβαλέσθαι εἰωθότων, καὶ τȣ̀ς συλλογισμȣ̀ς ἀκολȣ́θως ἀπὸ τοῦ ἐκείνων ἐπαγαγὼν προσώπȣ. Disceptationem vero in eo verti, quod supra in hujus notae initio diximus, utrum Deus et bonos reddat alios malosque alios, et beneficio poenave pro lubitu afficiat, an homines arbitrii libertate exstructi et boni malique et beneficii poenaeque causa ipsi sint. Κάλλιστα δή, pergit Theodorus (p. 538), διαιρεῖ μὲν τὴν ἀπόκρισιν· ὥσπερ δὲ ἐν τῷ πρώτῳ (i. e. utrum Deus an homo boni malique causa sit) τȣ̃ παντὸς στρεφομένȣ ἐκεῖνο πρότερον μετ᾽ ἰσχυρᾶς τῆς ἀποδείξεως λύειν πειρᾶται καὶ μετ᾽ ἐκεῖνο ὡς ἂν ἀκόλȣθον ἐπισυνάπτει τȣ̃ δευτέρȣ τὴν λύσιν. Ἐπάγει δὴ πάλιν μετὰ τὰ προτεθέντα ἀπὸ τȣ̃ ἐκείνων προσώπȣ, ὅπερ ἀκόλȣθον ἦν τοῖς εἰρημένοις (v. 19) ἐρεῖς οὖν μοι· τί ἔτι μέμφεται; τῷ γὰρ βȣλήματι αὐτȣ̃ τίς ἀνθέστηκεν; ἀντὶ τȣ̃· (i. e. dicere volens adversario) Θαῤῥήσας ταῖς γραφικαῖς μαρτυρίαις, ὡς ἂν σύμφωνα, οἷς λέγεις αὐτὸς, διδασκȣ́σαις ἡμᾶς, ἐρεῖς, ὡς οὔτε μέμψεως οὔτε τιμωρίας ἄξιος εἶ τινος, γνώμῃ μὲν οἰκείᾳ πράττων οὐδὲν, ἀνάγκῃ δὲ εἴκων τοῖς δοκȣ̃σιν αὐτῷ, καὶ οὐδὲ αἱρεῖσθαι παῤ ἐκεῖνα δυνάμενος ἕτερα. Καὶ συντόμως τȣ̃ εἰρημένȣ τὴν ἀτοπίαν ἐλέγχων (v. 20) μενοῦνγε ὦ ἄνθρωπε, σύ τις εἶ ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ θεῷ; Itaque huic versui (20) Theodorus non reprehensionem inesse putat, sed elenchum mira sane sagacitate inde elicit. Ita enim loquitur: θαυμασιώτατα ἀπὸ τῆς ἐκείνων ἀποκρίσεως δεικνὺς τὸ εὔηθες· οὐ γὰρ ἐπιτιμῶν, ὥς τινες ᾠήθησαν, τȣ̃το ἐπήγαγεν, ἐπείπερ σφόδρα ἀλλότριον τȣ̃ μακαρίȣ Παύλȣ τὸ πρότασιν τῶν ἐναντίων τιθέντα ἐπιτίμησιν ἐπάγειν πρὸ τῆς τȣ̃ ζητȣμένȣ λύσεως. Et alterum addit argumentum, quo probet, v. 20 non continere posse reprehensionem, sed demonstrationem. Ἐχρῆν δὲ, ait, τȣ̀ς τȣ̃το οἰηθέντας καὶ πρὸς ἐκεῖνο ἰδεῖν, ὅτι ἐπὶ λύσεως τὸ μενοῦνγε ἔθος κεχρῆσθαι τῷ ἀποστόλῳ ἀντὶ τȣ̃ καὶ μὴν τὸ μενοῦνγε λέγοντι. καὶ τȣ̃το μετ᾽ οὐ πολύ τις εὑρήσει (Rom. X, 18, cf. p. 549). Προστείνας γὰρ ἑαυτῷ· ἀλλά γε λέγω, μὴ οὐκ ἤκȣσαν; ἔπάγει· μενȣ̃νγε εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν· σαφῶς ἐπὶ λύσει τȣ̃ προτεθέντος τὴν ἐπαγωγὴν ποιησάμενος. Οὕτω κἀνταῦθα λύων τὸ μὴ ἐν αὐτοῖς εἶναι ποιεῖν, ἅπερ ἂν βȣ́λωνται, ἐπήγαγεν· μενȣ̃νγε ὦ ἄνθρωπε, σὺ τίς εἶ ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ θεῷ; Λέγεις, φησὶν, ὡς οὐκ ἄξιος εἶ μέμψεως, οὐδὲ γὰρ ἐν σοὶ τὸ ποιεῖν ἃ βȣ́λει· καὶ μὴν οὐχ ἑτέρωθεν τȣ̃ λεγομένȣ συνορῶ τὴν εὐήθειαν ἀλλ᾽ ἀπὸ τῆς σῆς ἀποκρίσεως. Εἰπὲ γάρ μοι, ὦ ἄνθρωπε, ὅστις ποτ᾽ ἂν εἴης, ὁ τȣ́τοις πρὸς Θεὸν κεχρημένος τοῖς ῥήμασιν, τίνα εἶναι βȣ́λεις τε (σὲ καλοῦ?) καὶ κακȣ̃ διάγνωσιν ὡς φὴς οὐδεμίαν ἔχειν δυνάμενον, οὐδὲ ἐκλέγειν τὸ καλὸν ἀπὸ τȣ̃ χείρονος εἰδότα, ἀνάγκῃ δὲ ποιȣ̃ντα τὸ δοκȣ̃ν τῷ θεῷ, καὶ πρὸς τοῦτο ῥέποντα, καὶ τȣ́τῳ

ratione praeditis plane contrarie res se habet, nam et honesta a malis discernere possunt et libertatis decreto quae placent eligunt. — Licet

---

ἡδόμενον, εἴτε καλὸν εἶναι εἴτε κακὸν αὐτὸ συμβαίνοι· καὶ πῶς οὐ τȣ̃το ἐπὶ τῶν σαυτȣ̃ δεικνύεις ῥημάτων; i. e. tua te verba convincunt, falso te negare concessam tibi et boni malique cognitionem et eligendi libertatem. Τȣναντίον μὲν οὖν ἔοικας ἀφ᾽ ὧν ἀντιφθέγγῃ τῷ θεῷ, ἀκριβῶς εἰδέναι τȣ̃ καλȣ̃ καὶ τȣ̃ χείρονος τὴν διάκρισιν, ὅπȣ γε καὶ λόγȣς περὶ ἑκατέρȣ τούτων ποιῇ (-εῖς?), καὶ τὴν αἰτίαν γιγνομένων ἐπὶ θεὸν ἀναφέρειν ἐσπȣ́δακας, ἑαυτὸν ἀπολύων τῆς ἐπὶ τοῖς πεπραγμένοις αἰτιάσεως· ἢ οὐχὶ ταῦτα καὶ εἰδότος ἐστὶν τȣ̃ τε καλȣ̃ καὶ τȣ̃ χείρονος τὴν φύσιν, καὶ ἐκλέγειν ἑκάτερον αὐτῶν ἀπὸ τȣ̃ ἑτέρȣ δυναμένȣ σαφῶς; Καιριώτατα μέν τοι καὶ τὰς ῥήσεις ἀντέκρȣσας εἰς μείζονα ἔμφασιν τȣ̃ λεγομένȣ τῆς ἀτοπίας· εἰρηκὼς γὰρ ἐκ τȣ̃ τῶν ἐναντίων προσώπȣ· τῷ γὰρ βȣλήματι αὐτȣ̃ τίς ἀνθέστηκεν, ἀντεπήγαγεν, σύ τίς εἶ ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ θεῷ; σαφῶς ὂν τῷ εἰρημένῳ· εἰ γὰρ ἀνταποκρίνεται, δῆλον ὅτι ἀνθέστηκεν, ὥστε τὸ μὴ ἀνθεστάναι ψεῦδος. Denique Theodorus, haec omnia in unum colligens ita pergit: Ἔστι τοίνυν τοιȣτότροπος ὡς ἐν συντόμῳ τοῦ ζητȣμένȣ ἡ λύσις· οὐδὲν πράττεις οἰκείᾳ τῇ γνώμῃ, ἅπαντα δὲ κατὰ τὸ δοκȣ̃ν τῷ θεῷ· ἐπειδὴ ἀνθεστάναι τοῖς αὐτῷ δοκȣ̃σιν οὐδενί, φῄς, εἶναι δυνατὸν, πῶς οὖν ἀνταποκρίνῃ; δῆλον ὅτι καὶ ἀνθέστηκας. Οὐκ ἄρα τοῖς αὐτῷ δοκȣ̃σιν ἐπιμένων ἅπαντα πράττεις, ἀλλ᾽ οἰκείᾳ τῇ γνώμῃ, ὡς ἂν αὐτῷ σοι φαίνεται καλῶς ἔχειν αἱρȣ́μενος· εἶτα καὶ ἀπὸ τȣ̃ καθόλȣ· μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι, τί με ἐποίησας οὕτως etc. (v. 21) Bruta enim et inanima, quippe rationis et libertatis expertia, factorem reprehendere nequeunt. E. g. vasa fictilia non dicent homini, qui finxit: cur me ita formasti? figulus enim potestate gaudet, lutum pro lubitu tractandi. Tu vero plane alia, ac vasa fictilia, te collocatum esse conditione non potes non confiteri, cum contradicere possis creatori. p. 540: τίς ἀκήκοέν ποτε τῶν ἐπὶ τὰ ἀτιμότερα γεγονότων σκευῶν αἰτιασαμένων τῆς ἐργασίας τὸν κεραμέα, καὶ ὅτι μὴ μᾶλλον ἐπὶ τὸ κρεῖττον αὐτὰ κατεσκεύασεν; οὐ γὰρ ἔχει φύσιν τὸ πρᾶγμα. Εἰ δὴ κατὰ τὸν αὐτὸν ἦσθα τρόπον, καὶ αὐτὸς ἐπὶ τȣ̃ θεȣ̃ γεγονὼς, ὥστε ἀλογίᾳ τε καὶ ἀγνωσίᾳ τȣ̃ προσήκοντος φυσικῇ τινι τῇ κατασκευῇ πρὸς τὸ χεῖρον ἐκδεδόσθαι κατὰ τῶν σκευῶν καὶ τȣ̃ κεραμέως ὁμοιότητα, οὔτ᾽ ἂν διάκρισις ἐνȣ̃σα τις ὀφθῇ σοι τȣ̃ τε καλȣ̃ καὶ τȣ̃ χείρονος· οὔτ᾽ ἂν ἐσπȣ́δασας ἐνεγκεῖν ἐπὶ τὸν θεὸν τȣ̃ γιγνομένȣ τὴν αἰτίαν, σαυτὸν ἀπολύων τῆς μέμψεως, χαίρων δὲ διετέλεις τῷ κατὰ φύσιν πάντως· νυνὶ δὲ οἶδας ἀκριβῶς τὸ δέον, καὶ λόγȣς περὶ τȣ́τȣ ποιῇ (-εῖς?)· καὶ ὅτι μέμψεως ἄξιον τὸ γιγνόμενον, κἂν ἁμαρτάνῃς, οὕτως ἐπίστασαι, ὥστε καὶ ἀπολύεις σαυτὸν τῶν ἐγκλημάτων καὶ μεταφέρεις ἐφ᾽ ἕτερον τὴν αἰτίαν τȣ̃ πταίσματος, διὰ πάντων σαφέστατον γνώρισμα τῆς ἐνȣ́σης σοι τȣ̃ λογικȣ̃ δυνάμεως παρεχόμενος, καθ᾽ ἣν καὶ διακρίναι ἐπίστασαι τὸ καλὸν ἀπὸ τȣ̃ χείρονος, καὶ αἱρεῖσθαι μετὰ πολλῆς, ὃ βȣ́λει, δύνῃ τῆς εὐμαρείας. Εἰ μὲν οὖν θεός σοι πρὸς ὅπερ ἐβȣ́λετο κατεσκεύασε τὴν φύσιν, χαίρειν ἦν σε ἀνάγκη καὶ τῷ κακῷ γεγονότα πρὸς τȣ̃το· εἰ δὲ λόγȣς ποιῇ περί τε καλȣ̃ καὶ κακȣ̃ διακρίσεως, τὴν τῶν ἀτόπων ἐργασίαν σαφῶς αἰτιώμενος, εὔδηλος εἶ πρὸς τȣ̃το γεγονὼς ὑπὸ τȣ̃ θεοῦ, οἰκείᾳ δὲ γνώμῃ

magna quadam ad pejora proclivitate laboremus, certam tamen boni cognitionem animo tenemus, nec quisquam est hominum, qui non prorsus, quaenam sint meliora, habeat cognita.[1]

Sapiens animarum rector minime conducere ratus est nos statim sine lege versari, et in beata illa amandi boni necessitate, patrandi mali impossibilitate collocatos esse. Satius esse duxit, primum nos discere et cognitione amplecti bona legesque divinas, priusquam animi nostri implerentur amoris vi nullo modo cohibendi, ne boni habitus nobis inesset expers rationis et distinctionis inter ea qua bona sunt et mala faciendae.[2]

τὸ δοκȣ̃ν αἱρȣ́μενος. Οὕτω τȣ̀ς περὶ τȣ̃ αὐτεξȣσίȣ γυμνάσας λόγȣς λέγει καὶ περὶ τῶν τιμωρίαις ὑποβαλλομένων, εἴτε καὶ ἐν κρείττοσιν ἐξεταζομένων κατὰ γνώμην θεȣ̃.

[1] Ad Rom. XI, 15, p. 553. *τοῖς μὲν ἀλόγοις φυσικῶς ἅπαντα πρόσεστιν, καὶ (οὐχ?) οἷά τε ἐστὶν τὸ κακὸν ἀπὸ τȣ̃ καλȣ̃ διακρίνοντα, ἐξουσίᾳ γνώμης τὸ δοκȣ̃ν ἑλέσθαι, ἀνάγκη δὲ πᾶσα, τοῖς ὅροις ἐμμένειν τῆς φύσεως. Διά τοι τȣ̃το περιττὸς ἅπας ἐστὶ νόμος ἐκείνοις, οὔτε μαθεῖν, οὔτε μὴ (?) συνιέναι τι τοιȣ̃το δυναμένοις· τοῖς δὲ λογικοῖς πᾶν τοὐναντίον· καὶ γὰρ διακρίνειν τὸ καλὸν ἀπὸ τȣ̃ κακȣ̃ δύνανται, καὶ ἐξουσίᾳ γνώμης τὸ δοκȣ̃ν αἱροῦνται, ἥτε τῶν νόμων ἔκθεσις ἄγαν ἐπιτηδεία τȣ́τοις ἐστὶν, ἅτε δυναμένοις ἐκεῖθεν τὸ καλὸν παιδεύεσθαι.*

[2] P. 554, 555. *τοιοῦτο δὴ τὸ ἡμέτερον γένος ὁ θεὸς ἀπειργάσατο, τήν τε φύσιν ἡμῶν ἐπιτηδείαν πρὸς μάθησιν δεδωκὼς, καὶ νόμων ἐκθέσει ποικιλωτάτων τὸ κρεῖττον ὑποδείξας. Οὐδὲ γὰρ ἀδίδακτον ἔχειν ἡμᾶς τῆς ἀρετῆς ἐνεδέχετο τὴν ἕξιν, λογικȣ̀ς γεγονότας τὴν φύσιν, ἐπείπερ αὕτη σαφὴς λογικῶν τε καὶ ἀλόγων διάκρισις, τῷ* (leg. *τὸ*) *τὰ μὲν ἐν τῇ φύσει παντὸς ὂν (ȣ̓̃?) τινος οὖν ἔχειν τὴν εἴδησιν, περαιτέρω δυνάμενα μανθάνεν οὐδὲν, τοὺς δὲ τȣ̃ χρόνȣ προϊόντος τὰ πλείονα μανθάνειν, ὧν οὐκ ἠπίσταντο πρότερον, τȣ́τȣ ἕνεκεν θνητοὺς μὲν ἡμᾶς κατὰ τὸν παρόντα τȣτονὶ πεποίηκε βίον, νόμȣς δὲ ἔδωκεν ἱκανούς· εἰς ὑπόμνησιν ἡμᾶς ἄγειν τῆς τȣ̃ καλȣ̃ διορθώσεως, ὡς ἂν ἐντελῆ τῆς ἀρετῆς οὕτως τὴν μάθησιν κομισαίμεθα. Ἐντεῦθεν, κἂν πολλήν τινα πρὸς τὸ χεῖρον ἔχειν ἡμᾶς τὴν ῥοπὴν συμβαίνει, ἀλλ᾽ οὖνγε βεβαίαν ἐπὶ τῆς ψυχῆς τȣ̃ καλȣ̃ τὴν εἴδησιν ἔχομεν, καὶ ἔστιν ἀνθρώπων οὐδεὶς, ὃς οὐχὶ πάντως ἐπίσταται τὸ κρεῖττον, τί ποτέ ἐστιν ἐν βίῳ. Οὕτω μὲν οὖν ἀσφαλῆ καὶ βεβαίαν ἐπὶ τοῦ παρόντος βίȣ τῆς ἀρετῆς τὴν διδασκαλίαν ἡμῖν παρέχεται,* licet non statim, quae cognita habemus, perficiamus, quod in altera fiet vita. *Ἃ γὰρ* (p. 555) *ἐνταῦθα μαθόντες ποιεῖν οὐκ ἰσχύομεν, ταῦτα τότε ἡμῖν πόνων ἐκτὸς μετὰ πολλῆς προσέσται τῆς εὐμαρείας, τότε ἀπηλλάχθαι λέγω τῆς τῶν χειρόνων πράξεως καὶ τὸ ἄσχετόν τινα τῶν καλῶν ἐπὶ τῆς ψυχῆς ἔχειν τὸν ἔρωτα. Εὐθὺ μὲν ἡμᾶς ἐν ἐκείνοις καταστῆσαι οὐ καλῶς ἔχειν ἡγησαμένȣ τοῦ σοφȣ̃ τῶν ψυχῶν οἰκονόμȣ, ὡς ἂν μὴ ἄλογόν τινα καὶ ἀδιάκριτον ἐνοῦσαν ἡμῖν ἔχοιμεν*

Quanquam vero boni malique cognitionem et liberi arbitrii electionem in medio ponat inter hominis initia et perfectionem, tamen ei minime placet quod nostratium multis, perpetua illa liberi arbitrii agilitas et volubilitas. In futura enim vita ubi liberabimur omni fragilitatis servitute, immortalitatem vero adepti erimus, mutationes omnes et vicissitudines cessabunt.[1] Eam ergo liberi arbitrii fovet notionem, quae nec perpetuam vacillationem et boni infirmitatem involvat, nec tamen ab altera parte homini plane deesse possit, ne brutorum in modum, cognitionis boni malique expers a liberarum naturarum consortio excludatur.

Adamum quoque et liberi arbitrii potestate et boni malique cognitione instructum fuisse, uberius docet.[2] Quare quanquam ante pec-

---

τῦ καλῦ τὴν ἕξιν, ἐγγενομένης δὲ ἡμῖν ἐπὶ τῦ παρόντος βίυ τῆς μαθήσεως τοῦ καλοῦ, εὐκαιρότατα τῶν μελλόντων παρέχεται τὴν κατάστασιν.

[1] P. 529 ad Rom. VIII, 20: *ἀπεκδεχόμενοι τὸ πάντα ἀπαλλαγῆναι φθορᾶς, καὶ μεταβολῶν καὶ τροπῆς, ἐπειδὰν καὶ ἡμεῖς ἀξιωθέντες τῆς ἀναστάσεως ἀθάνατοι τῇ τῦ θεῦ δυνάμει γενώμεθα.* cf. p. 540, p. 507, ad Rom. V, 21: *ἡ τῦ θεῦ (ἡμᾶς) καθέξει φιλοτιμία, ἀσάλευτον τὴν βασίλειαν ἔχυσα ἐν ἡμῖν, ἐπειδὰν τῆς αἰωνίυ ζωῆς καταξιωθέντες διὰ τῆς ἀναστάσεως ἐν ἀληθινῇ καὶ βεβαίᾳ τῇ δικαιοσύνῃ διάγειν μέλλομεν, ἁμαρτεῖν οὐκ ἐπιδεχόμενοι.* VIII, 2. 2, p. 522, 523: *τῦτο ἡμῖν ἐν τῇ τῆς θνητότητος ἀφαιρέσει προσεγένετο, οὐδεμίαν ἐνόχλησιν ἁμαρτίας δυναμένοις ὑπομένειν, ἐπειδὰν ἅπαξ τὴν φύσιν ἀθάνατοι γενώμεθα.* VI, 12, p. 509. *ἔσται γὰρ καιρὸς ὁ μέλλων, ἐν ᾧ πάσης ἁμαρτίας ἀπηλλαγμένοι πολιτεύσεσθε.*

[2] Ad Rom. VII, 8, p. 515 sqq. Paulum putat respicere ad Adamum et legem ei datam, et loqui e persona Adami, qui rursus communem generis humani personam gerat. p. 517: *τὸ ἐν ἐμοὶ ὅτε λέγει, τὸ κοινὸν λέγει τῶν ἀνθρώπων, καὶ τοῖς τῦ Ἀδὰμ εἰς ἀπόδειξιν κέχρηται τῶν κοινῶν.* p. 515: Lege docemur, quid sit devitandum. Cupiditatem nobis inhabitantem mali quid habere minime diceremus, nisi lege nos docente, quibusnam abstinere deceat. 516: Si lex nulla data erat, poterat Adamus sine metu et peccato omnibus vesci fructibus. Ubi vero legem accepit vesci de certa arbore vetantem, concupiscentia quaedam sine dubio ei inerat, hos quoque fructus gustandi, cohibebatur tamen lege. Peccatum vero aditum reperit seu ansam, quia lex quidem vesci vetabat Adamus vero non legis certitudinem respicere volebat, sed insidiatoris verbis fidem habere. 517: *ἐπειδή φησιν* (v. 9) *ὁ θεὸς τὸν περὶ τῦ φυτῦ δέδωκε νόμον, καὶ διάκρισις ἐγένετο δύο πραγμάτων, ἡ μὲν ἁμαρτία παρείσδυσιν ἔσχεν· ἐγὼ δὲ τἀναντία ποιήσας τοῖς τῷ θεῷ δεδογμένοις θανάτῳ κατεκρίθην· γέγονέ τε ἡμῖν λοιπὸν θανάτυ παρεκτικὸς ὁ παρὰ τῦ θεῦ τεθεὶς νόμος.* v. 12, p. 518: *τῆς πρὸς τὸν Ἀδὰμ μέμνηται ἐντολῆς, ἐπειδὴ ἀρχὴ νόμυ τοῖς ἀνθρώποις ἐκεῖνος ἐγένετο.* Cum lege vero eligendi facultas

catum homo rectitudinem habebat, rectaque via, si libero arbitrio non abutebatur, ad beatam vitam ad perfectionem et suam et in sese mundi tendere poterat,[1] tamen nec ante lapsum perfectione aut firmitate gaudebat, nec tota Dei imago, aut denique vera immortalitas in eo praesens erat,[2] eaque de causa homo ante liberi arbitrii bonum decretum nec

---

praesto est aut vetiti aut boni, quare legi locus suus est, dum in hac vita, i. e. in electionis ambiguitate et vicissitudinibus versamur.

[1] Caten. in Ep. ad Gal. etc. p. 12, ad Gal. I, 4: *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ὡς ἐγένετο εἰ μὲν ἀθάνατος ἔμεινεν, ἐνεστὼς βίος οὐκ ἂν ἦν ἅτε δὴ τέλος οὐκ ἔχων. Ἐπειδὴ δὲ θνητὸς ἐγένετο διὰ τὴν ἁμαρτίαν, ἐνεστὼς καλεῖται βίος ὡς εἰκὸς ἡ παρῦσα ζωὴ πρὸς τὴν μέλλυσαν ὕστερον. Ἐν ταύτῃ μὲν οὖν καὶ ἁμαρτάνειν ἐπιδεχόμεθα, ὅθεν καὶ νομίμων ἡμῖν χρεία, ἐπὶ δέ γε τῦ μέλλοντος αἰῶνος οὐδὲ διατάξεως χρεία ἡμῖν τινος· ἐπείπερ ἔξω πάσης ἁμαρτίας τῇ τῦ πνεύματος χάριτι φυλαττόμεθα.*

[2] Conferatur Irenaeus c. haer. V, 16, 2: *ἐν τοῖς πρόσθεν χρόνοις ἐλέγετο μὲν κατ᾽ εἰκόνα θεῦ γεγονέναι τὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἐδείκνυτο δὲ, ἔτι γὰρ ἀόρατος ἦν ὁ λόγος, οὗ κατ᾽ εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος ἐγεγόνει. Διὰ τῦτο δὴ καὶ τὴν ὁμοίωσιν ῥᾳδίως ἀπέβαλεν. Ὁπότε δὲ σάρξ ἐγένετο ὁ λόγος τῦ θεῦ τὰ ἀμφότερα ἐπεκύρωσε· καὶ γὰρ τὴν εἰκόνα ἔδειξεν ἀληθῶς, αὐτὸς τῦτο γενόμενος ὅπερ ἦν ἡ εἰκὼν αὐτῦ καὶ τὴν ὁμοίωσιν βεβαίως κατέστησε, συνεξομοιώσας τὸν ἄνθρωπον τῷ ἀοράτῳ πατρί.* Marius Mercator Theodorum haereseos Pelagianae fautorem praecipue ea de causa putavit, quod progenitores generis humani Adam et Evam mortales a Deo creatos docuerit; unde argumentatur, eum putasse, Adamum nemini posterorum praevaricatione sua nocuisse, sed sibi tantum l. c. p. 1, et Mercatori adstipulatur Photius l. c. ed. Bekker I, 122 his verbis: *ἔτι δὲ οὐδὲ* (sc. laude dignum est) *τὸ λέγειν αὐτὸν, ἀπ᾽ ἀρχῆς μὲν θνητὸν πεπλάσθαι τὸν Ἀδὰμ, ἐνδείξει δὲ μόνον, ἵνα μισήσωμεν τὴν ἁμαρτίαν, σχηματίσαι οὕτω τὸν θεὸν ὡς διὰ τὴν ἁμαρτίαν ἀντὶ τιμωρίας ἐπιτέθειται ὁ θάνατος.* Quos si audieris, Theodorus nude naturalem Adamo moriendi necessitatem tribuit. Sed cum Theodorus corporis fragilitatem et ad caduca atque sensibilia proclivitatem cupiditatum peccatorumque ansam causamque putet, sic ei dicendum foret, Adamo cum necessitate moriendi etiam peccandi necessitatem concreatam esse, et Theodorus, Manichaismo infensissimus (cf. Phot. Cod. 177. I, 122) ipse in Manetis syrtes abiisset. Quod multum a veri similitudine abhorret. Obest quoque locus ille not. 1 citatus; doctrina ejus de unitate mundi Adami peccato disrupta (p. 462 not. 2), — de Adami morte, Dei justa sententia *(τιμωρίας ἕνεκεν, ἀποφάσει θανάτῳ)* ejus peccatum consequente. — Nihilosecius nodi haud facilis est solutio. Mercatoris enim et Photii accusatio Theodori locis nuper evulgatis contradicens confirmari videtur et ipsius Theodori locis aliis, apud Mercatorem p. 339 exstantibus, quos libro p. 456 nominato infuisse diximus. Ibi enim legitur: „Tantis exstantibus, quae demonstrent, Adam sic ex terra formatum, ut mortalis prorsus existeret . . . Non ait (Deus): mortales eritis, sed morte moriemini, prorsus existentibus

firmum mundo certumque vinculum exhibere poterat. Idem elucebit, si quam Theodorus de perfecta vita notionem conceperit, quaesiverimus.

In perfecta vita, quae erit post resurrectionem, ait, lex non amplius erit. Lege opus erat aut naturali aut positiva ad illuminandos animos,

---

natura mortalibus inferre mortis experientiam comminatus, quam etiam juxta morem propriae benignitatis ad effectum perducere distulit.“ (Huc referendum censeo illud Photii: *ἐνδείξει δὲ μόνον σχηματίσαι* etc.) „Sicut enim, cum dicit: Qui effuderit hominis sanguinem, sanguis ejus pro eo fundetur (Gen. IX), non hoc dicit, quia, qui occiderit hominem, erit mortalis, sed quia dignus est, hujusmodi morte damnari, sic et in praesentiarum dixit: Morte moriemini, non quod tunc mortales fierent, sed quod digni essent, qui mortis sententiam pro transgressione referrent.“ Paullo post negat, „ex immortali natura in mortalitatem Deum homines transtulisse.“ — p. 341: „Verba quoque: Terra es et in terram reverteris, mortalitatem naturae significare. Non enim immortali et nunc primum incipienti sententiam mortis excipere (sicut sapientissimi defensores peccati originalis, imo potius patres peccati mirabiles adseverant), vocabulum „huic terrae“ composuit, sed ut ab exordio naturaliter effecto mortali appellationem hanc congruere judicavit divina scriptura, hoc de hominibus vocabulum ad ostensionem corruptibilis et resolubilis eorum naturae saepius adsumens. Ps. CIII. Vult autem dicere, quod corruptibiles et resolubiles omnes sumus in modum foeni parumper florentis pereuntisque post paululum.“ p. 344: „Manifestius haec eadem Deus ostendit, cum transferret Enoch, et immortalem faceret. Nam si per peccatum supplicii causa Deus intulit mortem nec olim definitum habuit apud se, ineffabiliter pro nobis juxta propriam sapientiam cuncta dispensans, nequaquam Enoch quidem immortalis existeret, Dominus autem Christus ad mortis experientiam perveniret.“ — „Idcirco Dominus auctor omnium bonorum hominibus factus est, ut, sicut Adam primi et mortalis status extitit inchoator, ita et ipse secundi et immortalis status initiator existens, primitus Adae prioris naturalia custodiret, dum nascitur ex muliere, dum pannis involvitur et paulatim aetatis incrementa sortitur — parentibus subjicitur, conversationi legitimae mancipatur. Sic etiam, ad expletionem reliquorum et mortem utpote naturae tributum postremo suscipit, ut secundum legem humanae naturae moriens et a mortuis divina virtute resurgens, initium cunctis hominibus, qui mortem secundum propriam naturam suscipiunt, fieret, ut a mortuis surgant et ad immortalem substantiam commutentur: — ostendens, quod primi status Adae participes facti necessario etiam secundi Adae Christi Domini secundum carnem futuri status participium consequimur; utpote qui ex hac eadem natura constet exortus, et cuncta, quae fuerant naturae, susceperit, et ideo sustinuerit mortem, ut mortem naturae suscipiens et a mortuis resurgens naturam liberam morte perficeret. Et mortem quidem propterea suscepit peccatum vero nequaquam, sed ab hoc immunis omnino permansit.“ — Quae omnia ut consentiant cum illis, quae supra reperimus, possis suspicari

in hac priori vita. Quare Dei beneficio multae hominibus leges impertitae sunt, quae odium erga malum moverent, et eligendi boni facultatem praeberent. Quare primus quoque homo legem suam accepit, cum sanctione poenae si legem migraret. Adamum itaque ante legem

---

Theodorum, sicut unitatem Adamo cum Deo et mundo intercedentem initio liberi arbitrii causa solubilem et infirmam posuit, ita similiter cogitasse de unitate primitus inter corpus et animam in Adamo intercedente; immortalitatem Adami perfectam negasse, eamque Christi beneficio reservasse. — Certum quidem est, a Theodoro illam negari; sed locis, quos modo retulimus, procedit ab immortalitate infirma ad mortalitatem, Adamo concreatam. Quam rursus ita possis intelligere, ut dicas ex Theodori sententia Adamum ita esse creatum, ut nec initio jam posset immortalis esse, nec morti absoluta necessitate subditus, i. e. ut posset mortem et evitare et incurrere pro bono aut malo liberi arbitrii decreto; adeoque posuisse Theodorum, hominem utpote de terra sumtum, mortalem i. e. talem creatum esse, qui juxta omnium rerum naturalium legem mortis necessitati deberet succumbere, si talis qualis creatus erat maneret, nec ethica vi et virtute corpus suum sustentaret et a mortalitate salvum redderet. Sed ne hoc quidem sufficere putaverim locis illis, qui de necessitate moriendi Adamo imposita, a Christo incarnato suscepta, et de lege naturae humanae ita loquuntur, ut plane taceant de morte virtutis vi et divinae vitae ab Adamo arcenda aut evitanda. Peculiare potius Christi donum immortalitatem esse putat, i. e. et potestatem, non moriendi sed aeterne vivendi, et impossibilitatem moriendi. Nihilosecius et Mercatorem et Photium de Theodori sententia errasse existimaverim. Etenim Adamo moriendi necessitatem non nude imponit, sed mediante divina praescientia. Nullo quidem momento Adamus a moriendi necessitate secundum Theodorum immunis erat, sed Deus Adamum peccaturum praesciebat, eaque de causa primitus moriendi necessitate eum obstrinxit; ne posthac mundi ordinem universum immutare et ex immortali natura in mortalitatem homines transferre opus esset. „Si peccaturum, ait (p. 345, 346), Deus nesciebat Adam, sit horum sapientia (ae?) sapientissimorum et ista responsio, quod hoc insanissimum est, vel in cogitatione percipere. Manifestum est, quod et peccaturum eum noverat, et propter hoc procul dubio moriturum. Quomodo ergo non est extremae dementiae, credere, quod primitus eum (non?) mortalem in sex horis fecerit (nam tantae fuerunt a conditione ejus usque ad commissionem, quando quidem sexto die factus e terra et comedens contra divinum mandatum de paradiso pulsus est), mortalem vero post peccatum monstraverit? Certum est enim, quia, si eum immortalem esse voluisset (i. e. ab initio omnibus numeris absolutum eumque qui mori omnino non posset), nec intercedens peccatum Dei sententiam commutasset: quia nec diabolum fecit ex immortali mortalem, et quidem cunctorum malorum existentem principium.“ p. 344: „Sed jam ab initio Deus hoc habuit apud se definitum, ut primum quidem mortales fierent, postmodum vero immortalitate gauderent, sic ad utilitatem nostram

ipsi mandatam et ante lapsum non in eo fastigio collocare potuit, in quo homines post resurrectionem collocatum iri sperat. Statuendum quidem, non eo Theodorum abire, ut legem jam praesentis dissidii et peccati signum aut mali causam judicet: immo vero legem bonam judicat, sanctam eamque omnino, cui in Paradiso quoque locus esse debeat, ut bonum a malo possit discerni i. e. ethica vitae ratio institui. Sed leges nihilosecius ad imperfectum rerum statum pertinere putat, non ad peccatores solum, sed ad omnes omnino, qui peccati tentationes et illecebras nondum superarint. Imperfecto vero statui leges ideo accenset, quod sub lege libera et interna boni cognitio nondum data sit.[1] — Praeterea sub lege plane abest boni eligendi ethica necessitas. In futura autem vita non solum summam liberamque ad bona omnia pro-

---

fieri ipse disponens." Fateor quidem, hanc Theodori sententiam parum satis facere; Deo enim ita cuncta ante hominum actus liberos disponente, naturalis causarum nexus et actuum humanorum efficacia tollitur, et quasi divina operatione praeripitur. Vitae humanae conditio secundum liberorum actuum praevisionem divinam disposita docetismum quendam sapit, nec poena nec praemium humanorum actuum dici potest, utpote actus humanos divina praedestinatione a n t e c e d e n s, quanquam in mente divina actus illos liberos praevidente, sit c o n s e q u e n s, et a Deo revera (non ἐπιδείξει) mors tanquam peccati poena sit cogitata. Sed quanquam haec Theodori sententia nobis vix placere poterit, tamen eum ab ea non fuisse alienum, vel inde elucere potest, quod plane similia occurrunt in ejus Christologia, ubi Origeni similis statuit, propter praevisam animae Christi virtutem et meritum eam primitus cum Verbo Dei sociatam esse. Denique si Theodori de mortalitate et immortalitate hominis doctrinam recte exposuimus, inde illud quoque patere potest, cur initio Pelagianis faverit, posthac, cognita magna principiorum differentia quasi in extremo recessu latente, ab iis abhorruerit eosque cum Synodo sua damnaverit.

[1] Ad Rom. VII, 6, p. 514: *Τῷ βίῳ τούτῳ νεκροὶ γεγόναμεν· ᾧ δὴ τυγχάνοντες ὥσπερ ὑπό τινος ἀνάγκης κατειχόμεθα εἰς τὸ τῷ νόμῳ πολιτεύεσθαι.* — *Ἀλλὰ ταῦτα νῦν πάντα μεταβέβληται* (i. e. in vita futura) — *ὅθεν οὐδὲ ἔστι τις ἡμῖν κοινωνία βίου πρὸς αὐτὸν (τὸν νόμον) τοῦ λοιποῦ. Ἀνακαινισθέντες γὰρ τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος, καὶ ἕτεροι μὲν ἀνθ' ἑτέρων γεγονότες, μεταστάντες δὲ εἰς ἄφθαρτον ζωὴν ἀπὸ τοῦ παρόντος βίου, οὐδεμίαν ἁμαρτημάτων ἐνόχλησιν ὑπομένομεν. Οὐκοῦν οὐδὲ νόμων δεόμεθα καὶ γραμμάτων τῶν διδασκόντων ἡμᾶς τοῦ κακοῦ τὴν ἀποχήν. Ταῦτα γὰρ τοῖς ἐν τῇ τοῦ βίου τούτου παλαιότητι καθεστῶσι χρήσιμα εἶναι δύναται, οὐ τοῖς ὑπὸ τοῦ πνεύματος ἀνακαινισθεῖσι καὶ γεγονόσιν ἀφθάρτοις, οἷς νόμων οὐκέτι χρεία διὰ τὸ μηδὲ ἁμαρτάνειν ἐπιδέχεσθαι.* p. 508, 509, 512, 516, 517. Cf. not. 1 p. 467.

clivitatem habebimus, sed qui aeternam vitam consecuti sunt, peccare amplius non poterunt.[1] Quare vel sic in aperto est, secundum Theodorum tantum differe Adamum non lapsum ab homine omnibus numeris absoluto, quantum qui potest non peccare, ab eo differt, qui peccare non potest. Plenam enim Spiritus s. inhabitationem in futura vita exspectandam, in hominis initia cadere non posse existimat.

Quae quum ita se habeant, illa quae Theodorus ad Imaginem Dei refert, nec creationis momento, nec per generis humani historiam terrestrem, absoluta putavit. Nec a vero multum abesse poterimus, si

---

[1] Cf. p. 471 Caten. in Epp. Pauli ad Galat. etc. pp. 12, 61, 117, 165, 207. — p. 12: *δέδοται μὲν ὁ νόμος, ἁμαρτία δὲ οὐκ ἀνῄρητο. ἀλλὰ γὰρ καὶ σφόδρα ἡμῖν ἐπολιτεύετο. Ἐπειδὴ γὰρ ἑκάστοτε παραβαίνομεν, ποτὲ μὲν ταῦτα, ποτὲ δὲ ἐκεῖνα παρὰ τὴν τοῦ νόμου διαπραττόμενοι διάταξιν, καὶ ἦν οὐδὲν τὸ τοῦ ἁμαρτάνειν ἡμᾶς ῥυόμενον· ἀλλ' αὐτὴ ἡ τῆς φύσεως ἀσθένεια καθεῖλκεν ἐπὶ τὸ πταίειν· ὁ δέ γε Χριστὸς ἀποθανὼν ὑπὲρ ἡμῶν καὶ ἀναστὰς παρασχόμενος δι' αὐτοῦ καὶ ἡμῖν τὴν τῆς ἀθανασίας μετουσίαν, ἀπήλλαξεν ἡμᾶς τῆς τοῦ παρόντος βίου ζωῆς — καὶ κατέστησεν ἐπὶ ἐλπίδι τῆς μελλούσης ζωῆς· λοιπὸν ἀθάνατοί τε καὶ ἀπαθεῖς διαμένοντες καὶ ἔξω πάσης ἁμαρτίας, ὃ μηδαμῶς παρασχεῖν ἡμῖν ὁ νόμος ἐξίσχυσεν.* P. 61 in Gal. IV, 3: In hac vita *ὑπὸ ἐπιτρόπους καὶ οἰκονόμους γεγόναμεν* (i. e. sub lege divina), ut sobrie viventes et legislatoris memores patrimonium nec dissipemus, nec libere eo utamur, *ἄχρις ἂν ἡ τότε ἐπιστᾶσα τελειότης βεβαίαν καὶ ὁλοτελῆ τῆς οὐσίας παράσχῃ τὴν ἀπόλαυσιν.* Ad Ephes. V, 32: *ὅπερ, φησίν, εἴρηται ἐν ἀρχῇ τῆς δημιουργίας περὶ τῶν γυναικῶν καὶ τῶν ἀνδρῶν, τοῦτο μυστικώτερον ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς ἐκκλησίας πεπλήρωται. Πάντες γὰρ τῆς ἐκ πατρὸς καὶ μητρὸς γεννήσεως ἔξω γενόμενοι, ἅτε δὴ καὶ θανάτῳ χωρισθέντες τῆς ζωῆς ἐκείνης πνευματικῇ τῇ ἀναγεννήσει τὴν ἀνάστασιν δεχόμεθα, ἀποῤῥήτῳ λόγῳ τῷ Χριστῷ συναπτόμενοι, καὶ τὴν πρὸς αὐτὸν ὁμοιότητα τῆς ἀθανασίας ἀκριβῆ λαμβάνοντες.* In Rom. VI, 6 p. 580: *λέγει (ὁ Ἀπόστολος) καὶ τὸ πάθος τοῦ Κυρίου ἐπί τισιν ἐγένετο. — Ἐπειδὴ γὰρ ὑπὸ τὴν ἀπόφασιν γενόμενοι τοῦ θανάτου πλεῖστον ὅσον ἐπιῤῥεπέστεροι πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν ὑπὸ τῆς θνητότητος ἐγινόμεθα, τῷ Χριστῷ, φησιν, ἐσταυρωμένῳ ὥσπερ ἅπασα ἡμῶν ἡ ὑπὸ τὴν θνητότητα κειμένη φύσις συνεσταυρώθη, ἐπειδὴ καὶ πᾶσα αὐτῷ συνανέστη, πάντων ἀνθρώπων αὐτῷ συμμετασχεῖν ἐλπιζόντων τῆς ἀναστάσεως· ὡς ἐντεῦθεν συναφανισθῆναι μὲν τὴν περὶ τὸ ἁμαρτάνειν ἡμῶν εὐκολίαν, διὰ τῆς ἐπὶ τὴν ἀθανασίαν τοῦ σώματος μεταστάσεως, γενηθῆναι δὲ καὶ ἡμᾶς ἔξω καταστῆναι τῆς τοῦ ἁμαρτάνειν ἀνάγκης.* Ad Rom. VI, 12, p. 509: *οὐ δεῖ δεδοικέναι* (in futura vita) *τὴν ἐπὶ τὸ χεῖρον ῥοπήν· λήψεται γὰρ ἴασιν τοῦτο πάντως ἐν καιρῷ τῷ προσήκοντι. καὶ οὐ χρεία ἡμετέρων πρὸς τοῦτο πόνων.* Imo majus etiam pollicetur, *τοσοῦτον γὰρ ἀφέξετε τότε καί τι τοιοῦτον δεδοικέναι, ὥστε οὐδὲ νόμων ὑμῖν δεήσει τῶν ὑποδεικνύντων ἃ πράττειν προσήκει, χάριτί τε καὶ φιλοτιμίᾳ τοῦ δεδωκότος τῆς τοῦ πνεύματος ἀπολαύσεται* (leg. ετε) *δωρεᾶς.* p. 555.

posuerimus, magna illa, quae Theodorus de homine ad imaginem Dei formato loquitur, non proxime referenda esse ad omnes promiscue homines, nec adeo ad Adamum qualis erat ante lapsum, sed ad hominis ideam, ab aeterna mente divina conceptam, quae in Adamo coepit quidem efformari, minime vero statim poterat absoluta esse. Et quum in locis supra allatis Theodorus Dei imaginem homini ita concreatam et immediate insitam videri posset docere ut ad rationem plane physicam deflecteret, jam re accuratius inspecta reperimus, Theodorum ethicae rationis vindicem esse et arbitrum, quippe qui dignitatem illam hominis nec exhaustam esse judicet creationis initiis, nec rursus a malo et peccato homines ordiri putet: sed ea fundamenta in principio jacta existimet, quae futurae consummationis tanquam excelsi templi fausta praeberent auspicia.

Adamus peccator evasit, homo in id creatus, ut in ipso mundi pulcritudo et ordo tanquam in capite regio conspirarent, spem ita fefellit, ut discordiae et exitii auctor evaderet. Eo res devenit increscente bello intestino, mundi unitate disrupta et in discidium conversa, ut mundus vix amplius mundus esset, hominisque defectione defuit Deo ea creatura, quam intuens, mundum unum, concordem, bonum judicaret. Sed quum hominum genus in pejora usque deflecteret, manebat tamen Deus ideae et mundi et hominis fidelis custos. Nulla naturae necessitate coactus (*ἀκολουθίᾳ φύσεως*) sed amore commotus Deus, qua est gratia, decrevit, ut hominis ruinam sanaret. Nec satis habuit, ut restitueret amissa et revocaret pristinum statum, a pravitate forte immunem, nec tamen ab infirmitate. Sed perfectioni quoque hominum optime consulere decrevit.[1] Perfecto vero homine jam rerum quoque universitas recu-

---

[1] Ad. Rom. XI, 15, p. 554, 555: *Ἐπειδὴ δὲ οὐχ ὥσπερ ἴσμεν τὸ καλὸν οὕτω καὶ ποιεῖν αὐτὸ ῥαδίως δυνάμεθα ἄχρις ἂν ἐπὶ τῆς θνητότητος διαμένωμεν, δεύτερόν τινα βίον τὸν μέλλοντα διὰ τῆς ἀναστάσεως ὁ ποιητὴς δεδώρηται, κατὰ πολὺ τοῦ παρόντος ἀμείνω, ἀθάνατόν τε καὶ ἀπαθῆ καὶ πάσης ἁμαρτίας ἀπηλλαγμένον· ἔστιν τοίνυν οὐκ ἀνακαινισμὸς καὶ διόρθωσις μόνον τῶν παρόντων ἐκεῖνα, ἀλλὰ γὰρ καὶ τελείωσις· ἃ γὰρ ἐνταῦθα μαθόντες ποιεῖν οὐκ ἰσχύομεν, ταῦτα τότε ἡμῖν πόνων ἐκτὸς μετὰ πολλῆς προσέσται τῆς εὐμαρείας* etc. ibid. Ibi erimus puri; et sic omnia bene sese habent, *ἐκείνου μὲν* (i. e. Θεοῦ) *πρὸς τὴν*

peravit, imo vero primum nacta est amicitiae mutuae vinculum, firmum, indissolubile.[1]

Homo omnibus numeris absolutus Christus est, Filius Dei nuncupatus non solum propter Verbi divinam naturam, sed etiam propter humanae naturae et integritatem et sanctitatem prorsus perfectam.[2] Itaque in Christo, perfecto homine, mundus caput regium nactus est, et qui cum Christo, vero humanae naturae exemplari sunt mortui, et cum eo resurgendi gratiam adipiscuntur, et ipsi perfecti erunt. — Per Christum mundus rursus mundus factus est, et Deo probatus; hominem perfectum in Christo intuens Deus mundum diligit et nos omnes in filiorum Dei dignitatem assumere vult.[3]

τῶν ἐνθάδε συντελοῦντος τελείωσιν, διὰ δὲ τοῦτο ἡμῶν ἐπὶ τοῦ παρόντος βίου γεγονότων θνητῶν, ἵνα τῆς ἀρετῆς ἡ διδασκαλία κατὰ τὸ προσῆκον ἡμῖν ἐγγένηται πρότερον, εἶτα τῶν μελλόντων ἐπὶ τελείᾳ κατορθώσει τῶν ἐγνωσμένων δεξώμεθα τὴν ἀπόλαυσιν.

[1] *Ἔφησεν αὐτοῖς* (*τοῖς ἀγγέλοις* cf. p. 462) *ὁ Κύριος· ὡς ποιήσει τὴν καθ᾽ ἡμᾶς διόρθωσιν, ἀναστήσας τε ἡμᾶς καὶ ἀθανάτους ἐργασάμενος, ὡς μηκέτι δεδοικέναι μηδὲ μίαν πάλιν μεταβολὴν καὶ διάλυσιν τοῦ κοινοῦ συνδέσμου τῆς κτίσεως. Ταύτην δεξάμενοι τὴν ὑπόσχεσιν (οἱ ἄγγ.) ηὐθύμουν μαθόντες, ὡς ἡ θεία χάρις τῶν — — ἐπταισμένων ποιήσεται τὴν διόρθωσιν, καὶ φιλοτιμίᾳ πάντα ἡμῖν ἀποδώσει, ὧν ἡμεῖς ἑαυτοὺς διὰ μοχθηρίαν ἀπεστερήσαμεν τρόπου· καὶ μὲν ὁ καθόλου σύνδεσμος διάλυσιν οὐδεμίαν ἐπιδεχόμενος τοῦ λοιποῦ· μενεῖ δὲ ἄῤῥηκτος καὶ τῇ κτίσει πρὸς ἑαυτὴν ἡ φιλία.*

[2] Caten. in Ep. ad Gal. etc. p. 58 in Gal. III, 26: *υἱοὶ θεοῦ ἐστε· ἀντὶ τοῦ εἰπεῖν τέλειοι, — τῷ γὰρ υἱῷ τοῦ θεοῦ οὐδὲν λείπει πρὸς τελειότητα.* Ad Eph. I, p. 122 dicit nos *διὰ τῆς ἀναστάσεως τὴν πρὸς αὐτὸν (Χριστὸν) οἰκείωσιν λαμβάνειν.* p. 308 in Col. I, 16: *ἐν αὐτῷ τὰ πάντα ἐκτίσθη* ad Christum, non ad Verbum Dei refert. *Οὐ τὴν πρώτην λέγει κτίσιν ἀλλὰ τὴν ἐν αὐτῷ γενομένην ἀνάκτισιν καθ᾽ ἣν τὰ πάντα διαλελυμένα εἰς συμφωνίαν ἤχθη μίαν, ὡς καὶ ἀλλαχοῦ φησιν, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τά τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς, καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς.* Quare etiam vocem *πρωτότοκος* ad Christum, non ad Verbum divinum refert: ad Col. I, 15, l. c. p. 306. *Τὸ πρωτότοκος οὐκ ἐπὶ χρόνου λέγεται μόνον, ἀλλὰ γὰρ καὶ ἐπὶ προτιμήσεως πολλάκις. — οὕτως κἀνταῦθα φησὶ πρωτότοκος πάσης κτίσεως ἀντὶ τοῦ παρὰ πᾶσαν τὴν κτίσιν τιμώμενος.*

[3] Ad Rom. VIII, 19, p. 529: *τοῦτο οὖν λέγει (ὁ Παῦλος), ὅτι ἡ κτίσις τό γε ἐφ᾽ ἡμῖν πολλάκις τὰ καθ᾽ ἡμᾶς ἀπελπίσασα, ταύτην ἀπεκδέχεται τῶν ἁπάντων διόρθωσιν, τὴν προσδοκίαν τῶν μελλόντων· ὅτι ἀναστησόμεθα πάντες εἰς τὸ εἶναι ἀθάνατοι· τὴν γὰρ ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ Θεοῦ λέγει τὴν ἀνάστασιν, καθόλου υἱοθεσίαν τὴν ἀθανασίαν καλῶν, ἐπειδὴ υἱῶν νομίζει Θεοῦ τὸ ἀθανάτους εἶναι. ὅθεν καὶ ὁ Δαβὶδ λέγει· „ἐγὼ εἶπα, θεοί ἐστε καὶ υἱοὶ Ὑψίστου πάντες·*

Superest, Commilitones carissimi, ut festorum dierum memores simus, quorum opportunitate fruentes haec disputavimus. Communi gentium christianarum gaudio gaudia nostra, piasque grates consociemus. Etenim Christo nato Dei viva imago et omnibus numeris absoluta in lucem prodiit praesensque facta est. Qui christianae salutis beneficio carent, ad humanitatis forsan et virtutis decus tendunt, et verum in semet ipsis hominem, *Θεοῦ ἄγαλμα*, excitare student. In Christo Dei filio primus apparuit homo. Quare qui humanitati student, ad eum conveniant, qui Homo est, humanitatis verum exemplar, eumque, qualis est, cognoscentes et pio reverentiae, fidei et amoris sensu amplectentes, similes ejus fient, homines, qui Dei filii cognominantur (1 Joh. 3, 2).

ὑμεῖς δὲ ὡς ἄνθρωποι ἀποθνήσκετε, ὡς ἂν οὐκ ἔχοντος λόγου τὸ ἀποθνήσκειν τοὺς υἱοὺς τοῦ Θεοῦ χρηματίσαντας. Cfr. M. Mercat. p. 345 et not. 472, 1. 474, 2.

VIII.

Festrede

im Auftrag des akademischen Senates am 22. März 1864 als an dem Geburtsfest Seiner Majestät des Königs Wilhelm in der Aula der Berliner Universität gehalten.

Hochverehrte Versammlung! Liebe Commilitonen!

Der festliche Tag, der uns zur heutigen Feier vereinigt, mahnt uns, die wir unter dem Schutz und Regiment Sr. Majestät unseres allergnädigsten Königs der Pflege der Wissenschaften obliegen und auch in diesem Jahre so manche Zeichen seiner landesväterlichen Huld und Fürsorge empfangen haben, vor Allem zum Dank gegen Gott, der uns das geliebte Haupt des Preußischen Staates gnädig erhalten hat. Aber dankbar blicken wir auch auf Seine Majestät, den Gönner und höchsten Pfleger unserer Universität, unter dem herzlichen Wunsch und Gebet, daß er uns noch lange möge erhalten bleiben mit dem Sinn und Geist, den er in feierlicher Stunde aussprach: „daß das unvergeßliche Wort Seines in Gott ruhenden Bruders: ‚Ich und mein Haus wir wollen dem Herrn dienen', auch Seine Seele erfülle wie das Bewußtsein, daß Preußen's Bestimmung sei, Träger des deutschen Geistes zu sein."

Doppelt bewegt uns dieses Königliche Wort in den ernsten, schicksalsschweren Tagen, die für Preußen nicht nur, sondern im Zusammenhang mit Preußen auch für Deutschland eingetreten sind. Denn zwar es ziemt dieser Stätte und es ziemt mir nicht, das Gebiet streitiger Fragen der Tagespolitik zu betreten. Aber so gewiß unsere Universitäten auch

die Heerde sein sollen, an welchen in der Jugend, die des Vaterlandes Zukunft bildet, die Flamme der wahren Vaterlandsliebe sich entzünden und nähren soll, damit Alle sich mit Begeisterung und Lust als Glieder Eines großen Gemeinwesens, des preußischen und deutschen, fühlen, in das sie lernend und lehrend, erkennend und liebend, und wo es sein soll auch mitleidend immer mehr hineinwachsen wollen: so gewiß wäre es keine würdige Feier dieses Tages, wenn die Gefühle des patriotischen Sinnes, die durch die Siegesfeste des verflossenen Jahres neu entzündet wurden, heute nicht neue Nahrung suchen und finden sollten. Ja es wäre eine unwahre Feier, wenn der Festredner nur schweigen wollte von der großen jetzt das Herz unseres Königes wie des Volkes am meisten bewegenden Angelegenheit der Bruderhülfe im Norden, während Nichts die Liebe und Verehrung, ja die Begeisterung für das geheiligte Haupt der Nation mehr entzündet, als jedes gute Wort und jede gute That, die zur Rettung von Wahrheit und Recht von Seinem erhabenen Throne ausgehen und ausgegangen sind.

Darum habe ich mir, nachdem für diesesmal an Stelle des altbewährten um Entbindung nachsuchenden Festredners und Veteranen, auf Veranlassung des ill. Senates, mir das Wort gegeben ist, einen Gegenstand gewählt, der, wenn auch der Zeit nach entlegen, doch unserem Herzen gerade in unseren Tagen nahe zu sein verdient. Es ist mir als ein würdiger Gegenstand zur Einleitung der heutigen Festfeier erschienen, das Bild des Großen Kurfürsten nach einer Seite, die bisher eine zusammenhängende Darstellung auch in den ausgezeichneten neueren Forschungen über preußische Geschichte, auf welche gerade unsere Universität stolz sein darf, noch nicht hat finden können, für welche aber unser geh. Staatsarchiv eine Menge denkwürdiger die Durchforschung lohnender Documente enthält, Ihnen vorzuführen, nämlich nach Seiten des Verhältnisses, das er in seiner Politik und seinem Regiment zu bedrängten Glaubensgenossen eingenommen hat. Mit der Wahl dieses Gegenstandes — dessen Erschöpfung übrigens auch nur nach dem mir zu Gebote stehenden Material die Zeit, für die ich mir Ihre Aufmerksamkeit erbitten darf, nicht gestattet — glaube ich einer löblichen Sitte, namentlich der Universität der Hauptstadt des preußischen Staates zu entsprechen, daß nämlich von dieser Stätte aus und an diesem Tage

gerne erhebender Momente unserer Geschichte, oder großer Männer gedacht wird, durch welche das Erlauchte Haus der Hohenzollern für Preußen eine Ursache der Größe, für uns Alle ein Quell reichen Segens geworden ist.

Denn die Bilder, die wir so zur Erhöhung des Glanzes dieses Tages im Geiste um die Person unseres allergnädigsten und geliebten Königs stellen, sind geeignet, den Dank gegen Gott, der alles Gute, der auch die jeder Zeit nöthigen Männer schenkt und geboren werden läßt, sowie die Freude darüber zu beleben, das an großen Männern so reiche Fürstenhaus das Unsrige nennen zu dürfen. Diese Bilder mögen aber auch die idealen Ziele immer wieder vergegenwärtigen, die einem Staatswesen wie das preußische gesetzt sind, dem äußere Macht, Glanz und Ehre nicht das Höchste sein können, da es aus der Macht des Geistes entsprungen, später, vor jetzt 50 Jahren, durch äußere Gewalt fast zertrümmert, aus der Macht des Geistes zum zweiten Male geboren worden ist. Und endlich sollen diese Bilder dankbar betrachtender Erinnerung uns auch die freudige Hoffnung für Preußen's und Deutschland's Zukunft stärken. Denn der Glaube ziemt uns und steigt uns wie verjüngt aus der Betrachtung der Vergangenheit auf, daß der Gott, dem wir so viel verdanken, der durch Rettungen und Segnungen in den Tagen der Vorzeit so Vieles angefangen, wenn nur wir treu bleiben, das begonnene Werk nicht verlassen wird.

Bevor ich aber auf die Thaten und die nicht minder ruhmvollen Leiden des Großen Kurfürsten für die bedrängten auswärtigen Glaubensgenossen näher eingehe, erscheint es mir unerläßlich, einiges Allgemeinere über das Verhältniß der Politik desselben zu der Religion und zu der confessionellen Spaltung in Europa zu sagen, wobei ich aber als untergeordnet sein Verhältniß zu dem Gegensatze zwischen Lutheranern und Reformirten übergehen will, soviel Anlaß auch dieses gäbe, sein Gedächtniß in Ehren zu halten.

I. Um uns von dem Verhältniß der Politik des Kurfürsten zur Religion und den Confessionen ein treues und lebendiges Bild zu machen, betrachten wir die verschiedenen Standpunkte oder Stellungen, die in dieser Beziehung möglich waren, und in der verworrenen Zeit des siebzehnten Jahrhunderts wirklich eingenommen wurden.

Da steht auf der einen Seite Oesterreich, das Kaiserhaus, das mit der römisch-katholischen Religion es aufrichtig und ernst meinte, und es sich sauer werden ließ, als ihr vornehmster Dienstmann zu walten. Denn wenn es auch seine Hausmacht nicht vergaß, so hat es doch sich so sehr mit der römisch-katholischen Confession identificirt und seine Politik so weit den vermeintlichen Interessen ihrer Herrschaft dienstbar gemacht, daß es dieser Alleinherrschaft die Blüthe vieler seiner Lande willig zum Opfer brachte: mit Niederschlagung und Ausrottung der geistigen Kräfte im Protestantismus zwar an absoluter Machtvollkommenheit gewann, aber doch eine tief innerliche Wunde und eine Schwäche davontrug, davon es jetzt erst allmählig sich zu erholen sucht. Dabei ist — wenn an Spanien gedacht wird, dem die Ausrottung der evangelischen Bewegung der Geister vollständig gelang und das dadurch in die tiefste Lethargie gesunken ist —, für Oesterreich nur das als sein Glück zu preisen, daß ihm dieser gegen zwei Jahrhunderte verfolgte Plan der Ausrottung des Protestantismus nicht ebenso wie Spanien gelang, sondern daß es durch den langen Kampf in Bewegung und Athem erhalten blieb, auch sich den Einwirkungen des deutschen evangelischen Geistes nicht ganz zu entziehen vermochte.

Im schärfsten Gegensatz zu Oesterreich und doch bis auf einen gewissen Grad von ähnlicher Stellung der Politik zur Religion getragen, steht in des Großen Kurfürsten Zeit der Protector von England, Oliver Cromwell da. Unser geheimes Staatsarchiv enthält sehr merkwürdige zum Theil schon veröffentlichte Verhandlungen zwischen Cromwell und dem Kurfürsten vom Jahre 1658, die auch sein Sohn 1659 noch fortsetzte. Cromwell, von Hochachtung gegen den Kurfürsten erfüllt, wünscht, seit er seine eigenste Politik zu verfolgen vermag, einen Bund der evangelischen Fürsten oder Staaten gegen den Kaiser, der noch damals der Mittelpunkt der Contra-Reformation war. Er fordert, alle Freundschaft und Bundesgenossenschaft mit grundsätzlich katholischen Staaten, wie gerecht auch, abgesehen von der religiösen Frage, ihre Sache sein mochte, aufzugeben und dagegen glaubensverwandten Fürsten alles Unrecht nachzusehen, wie z. B. den Schweden, die ihr Unrecht am Kurfürsten noch durch grausame Behandlung Evangelischer in Polen vermehrten, wo sie sengten und brannten und Hunderte auch evangelischer

Dörfer zerstörten, in Elbing aber gewaltsam die Reformirten den Lutheranern unterwarfen. Solche Verwendung der Religion als Norm der Allianzen, wie er sie vom Kurfürsten forderte, trug deutlich etwas Factioses und insofern Fanatisches an sich, als die religiösen Interessen alle andern rechtlichen und sittlichen Rücksichten verschlingen und bei Parteigenossen alle Sünden decken sollten. Aus demselben Geist folgte schon früher die Behandlung Irland's durch Cromwell; denn von 1649 an wüthete er gegen das katholische Land in vermeintlichem Interesse des Protestantismus, machte aus den Iren „ein Volk rechtloser Bettler" und trieb Tausende in die Fremde, verbot den katholischen Cultus und verwies alle Priester des Landes, ein Verfahren, das auf Jahrhunderte dem protestantischen Großbritannien im Innern einen Feind voll knirschenden Ingrimms und eine kaum zu bewältigende Masse von Elend schuf, das aber auch schon damals zahlreichen Protestanten anderer Länder zum Unheil, den Römischen zur Entschuldigung von Repressalien gereichte. Namentlich bildeten sich aus den flüchtigen Iren grausame, wilde Regimenter, deren eins z. B. gegen die armen Waldenser losgelassen kannibalische Thaten verübte, ein Schaden, den der Protector mit all seiner Macht und durch alle Verhandlungen und Drohungen gegen den Herzog von Savoyen weder abwenden noch wieder gut machen konnte. Diesen Planen zu einem politischen Bündniß gegen Oesterreich suchte England schon 1658, als es sich um eine neue Kaiserwahl handelte, durch einen besondern Gesandten, den Gen.-Major Jepson, in Berlin Nachdruck zu geben. Der Kurfürst wurde aufgefordert, von der Bekämpfung der Schweden und von dem Bündniß mit katholischen Mächten, zumal dem Kaiser, abzulassen, besonders aber dafür zu arbeiten, daß die Kaiserkrone auf ein anderes gegen die Evangelischen milder denkendes Haus komme. Friedrich Wilhelm antwortete: Obwohl das Haus Oesterreich die Evangelischen hart behandele, so habe er doch die Compages des Reiches zu achten, die bei solchen Planen Gefahr laufe, welche mehr glänzend als solid seien; die Mehrzahl der Kurfürsten sei nun einmal katholisch, und den Evangelischen könne genügen, wenn sie die Gleichberechtigung mit den Katholiken genießen, wenn auch das Oberhaupt der Christenheit nicht den evangelischen Glauben bekenne. Von seinen Pflichten als Glied des Reichskörpers und gegen den Kaiser, das Oberhaupt desselben, könne ihn

die Rücksicht auf die Verschiedenheit der Religion nicht entbinden, und wenn derselbe obwohl katholisch in einem guten und gerechten Werke begriffen sei, wie eben jetzt, in dem Kriege mit den Schweden zum Schutze der Rechte Deutschlands in den Herzogthümern, so erkenne er es als seine Pflicht, gemeinsame Sache mit dem Kaiser zu machen, wie er denn auch that durch einen Winterfeldzug nach Schleswig-Holstein. Das war die Antwort, die er aus dem jütischen Stifte Ripen nach England ergehen ließ.

Eine ganz andere Stellung als Oesterreich oder Cromwell nahm die Politik Frankreichs auf der einen, Schwedens auf der andern Seite im Verhältniß zur Religion ein. Frankreich, der alte Bundesgenosse der Türken, war in seiner Politik durch die Eifersucht gegen das Habsburgische Haus und sicherlich sehr wenig durch religiöse Motive, wohl aber durch die Sucht nach Ruhm, nach Machterweiterung und Eroberung zumal in Deutschland geleitet. Es wechselte von dem 30jährigen Kriege an seine Allianzen, je nachdem sie diesen Zwecken dienen konnten. Nach Umständen konnte es der allerchristlichste König wohl auch nützlich finden, sich als den Förderer katholischer Interessen hinzustellen; so, wenn er große evangelische Landstriche den Rhein entlang verwüstete und seine Eroberungen im Reichsgebiet oder den Katholicismus durch Vertreibung der evangelischen Lehrer und Unterdrückung evangelischer Kirchen, oder durch Einführung katholischen Gottesdienstes zu befestigen suchte. Aber nicht einmal die schrecklichen Verfolgungen der Reformirten in Frankreich können bei ihm in erster Linie aus religiösem Interesse abgeleitet werden. Es war der Absolutismus des stolzen Herrschers, dem es unleidlich war, eine ihm nicht gehorchende Kirche in seinem Reiche zu dulden. Es wirkte dabei höchstens noch der finstere, aber nicht minder egoistische Aberglaube mit, für sein unreines sinnliches Leben durch das gute Werk der Ausrottung der Ketzer Vergebung bei Gott und Ruhe gegenüber von seinen Beichtvätern zu finden.

Eine ähnliche Stellung, gleichfalls um ideale Interessen und um das Recht in der Politik sich nicht kümmernd, sondern immer mehr die höheren Interessen zurückstellend, ja selbst die Religion zum bloßen Mittel verwendend, nahm in der späteren Zeit des 30jährigen Krieges und noch lange nachher Schweden ein.

Friedrich Wilhelm nun hat sich dem Gedanken des Cromwell'schen Bündnisses, dessen Ziel die äußere politische Herrschaft des Protestantismus war, die Unterdrückung des Katholicismus im Innern und die Obmacht über die katholischen Staaten nach Außen, nicht angeschlossen. Er hat die Bande politischer Bundesgenossenschaft mit katholischen Staaten, die durch Recht und Gesetz ihm auferlegt waren, wie z. B. das Lehens-Verhältniß zu Polen, nicht aus Gründen der Confession aufzuheben sich berechtigt gehalten, obwohl im politischen Interesse es erstrebt und erreicht. Ebenso ist er in dem Verbande mit Kaiser und Reich verharrt trotz der durch kaiserliche Gewaltacte vernichteten Parität im Kurcollegium und der durch kaiserliche Willkür geschaffenen Majorität katholischer Stimmen in der Fürstencurie, und hat mehr als ein Mal dem Kaiser Hülfe geleistet. Auch den gewöhnlichen Gang sowohl seiner deutschen als europäischen Politik hat er so lange wie möglich in der Linie gehalten, daß nicht religiöser Parteigeist die Gemüther verbittere und die Gegensätze schärfe. Er liebte es, zumal den deutschen Angelegenheiten die Wendung zu geben, daß auf seiner Seite nicht nur evangelische, sondern auch katholische Fürsten standen, was nicht wenig dazu beitrug, die religiösen Schärfen auf dem politischen Gebiete abzustumpfen.

Und doch ist der Kurfürst ebenso weit und noch weiter davon entfernt geblieben, den religiösen Factor in seiner Politik nicht in Rechnung zu nehmen, die Religion in ihr gleichgültig oder als bloßes Mittel zu behandeln. Als die Coalition gegen Holland von Frankreich betrieben wurde, sah er die Gefahr, die dem Protestantismus dadurch bereitet war. Denn mit Ludwig XIV war der krypto-katholische Karl II. im Bunde; Schweden aber hatte sich für denselben in gewohnter Weise durch seine Beutegier gewinnen lassen, der es nicht darauf ankam, ob ihr zum Ziel Länder von Glaubensgenossen oder andere gegeben wurden. Der Kurfürst wurde auf's Dringendste zur Theilnahme an der Coalition eingeladen unter Zusicherung sehr vortheilhafter Bedingungen. Aber obgleich auch er gegen Holland ernste Beschwerden hatte, ließ er darauf sich nicht ein, sondern suchte Frieden zu vermitteln. Das gelang nicht, weil Ludwig XIV durchaus Krieg wollte. Jetzt wurde das Andringen auf den Kurfürsten nachdrücklicher, ja drohend; westliche Reichsfürsten hatten sich dem Bunde schon angeschlossen; aber er blieb beharrlich bei

der Verweigerung des Zutritts und wollte lieber eine isolirte Neutralität mit ihren Nachtheilen als einer solchen Liga mit wesentlich katholischer Propaganda und Eroberungssucht beitreten. Ja er wagte es, für das fast erdrückte Holland und für die bedrohte Integrität des deutschen Reiches, dessen Interessen selbst der österreichische Minister Lobkowitz durch ein geheimes Bündniß an Frankreich verkauft hatte, in die Schranken zu treten, und sein entschiedenes Einschreiten mit einem wohlgeübten und siegesgewohnten Heere hat wesentlich dazu beigetragen, Holland aus seiner tödtlichen Gefahr zu retten und das deutsche Reich vor neuen Verlusten an überrheinischem Gebiet zu bewahren.

Worauf es seiner Politik im Verhältniß zur Religion ankam, das war also nicht die Herrschaft der einen Confession über die andere, auch wo er sie leicht hätte erreichen können, wie z. B. im eignen Staate, sondern das war die Gerechtigkeit, die staatlicherseits jeder Confession das Ihrige gönnte: den Lutheranern wie den Reformirten, und den Katholiken nicht minder als den Protestanten. Sein großer freier Blick anticipirt Grundsätze, die erst viel später zu allgemeinerer Geltung gelangen sollten. Denn während in Deutschland auch in den evangelischen Territorien noch keine Religionsfreiheit für andere Confessionen bestand, ja während selbst in dem freien Holland, von England zu schweigen, die Nichtevangelischen, ja die Nichtreformirten unter schwerer Rechtsungleichheit litten, steht der Große Kurfürst fast einzig insofern da, als er seinen katholischen Unterthanen nicht bloße Religions- und Gewissensfreiheit ungeschmälert ließ, sondern auch Katholiken zu Aemtern beförderte. Aber allerdings machte er auch Ernst mit diesem Princip der Gerechtigkeit; er forderte sie unermüdet auch von der Intoleranz, die in den katholischen Ländern herrschte; er förderte den Protestantismus aus allen Kräften in und außer seinen Staaten als den Heerd und die Quelle solcher für Völker und Staaten heilsamen Gerechtigkeit und handelte in dem klaren und unwandelbaren Bewußtsein, damit der Vertreter eines hohen und fruchtbaren Princips zu sein, das seinem Staate eine Nothwendigkeit und Unentbehrlichkeit verlieh und ihn zum Träger einer Aufgabe machte, deren Größe, klar erkannt und kräftig nach allen Seiten durchgeführt, diesem Staate wachsendes Ansehen und einen wichtigen Einfluß auf heilsame Ordnung der europäischen Verhältnisse sichern

mußte. Dazu gaben die Schicksale des Protestantismus zu seiner Zeit dem Kurfürsten die reichlichste Veranlassung. Wir wenden uns dem zweiten Theil unserer Aufgabe zu.

II. Mit dem Schlusse des 30jährigen Krieges war noch keineswegs der Friede und die willige confessionelle Duldung in die Gemüther eingekehrt. Nicht einmal die Existenz des Protestantismus war überall in Deutschland gesichert, geschweige denn in Europa. Der westphälische Friede, mehr eine Wirkung der Ermattung bis zum Tode, als die Frucht erleuchteterer Ueberzeugungen seitens der Vertreter der alten Kirche, bildet in dem großen europäischen Universalkampfe wider die evangelische Kirche nur das Ende eines großen ersten Actes, dem andere für die protestantische Sache weit traurigere und gefährlichere folgen sollten. Die Plane der Ausrottung des Protestantismus im Centrum Europa's; in seinem Heerde waren zwar gescheitert: aber die Contra-Reformation warf sich nun mit um so mehr Heftigkeit auf die umgebenden Länder. Danebenher gingen die systematisch angelegten, nur zu oft erfolgreichen Plane zur Conversion fürstlicher Familien. Wir können neben dem ersten Hauptact, dem 30jährigen Kriege, von welchem noch acht Jahre in die Regierungszeit des Großen Kurfürsten fallen, noch drei andere Anläufe oder Stöße zählen, in welchen die Contra-Reformation während der Regierungszeit Friedrich Wilhelms sich durchzusetzen sucht, unterstützt von mächtigen Fürsten, besonders dem Kaiserhaus, später Ludwig XIV neben den Stuarts, und mit seltener Hartnäckigkeit betrieben von den Jesuiten; Plane, die weit und breit erfolgreich, nahe daran waren, den Protestantismus auswärts zu erdrücken, in Deutschland und Scandinavien zu localisiren. Diese drei weiteren Acte fallen in die fünfziger, siebziger und achtziger Jahre der Regierungszeit des Kurfürsten und betreffen die polnischen Länder, die österreichischen Erblande und Böhmen, sowie Schlesien, ferner in den siebziger Jahren Ungarn und Holland, endlich in den achtziger Jahren richten sich die Plane bestimmter auch gegen den Protestantismus Englands, besonders aber Frankreichs; sodann Piemonts durch Verfolgung der Waldenser, welche nach schrecklichem Wüthen in den fünfziger Jahren, von 1664 an bis um die Zeit der Aufhebung des Edicts von Nantes geruht hatte, um nun in mörderischer und zerstörender Weise auf's Neue hervorzubrechen.

Versuchen wir, ohne uns streng an die Zeitfolge dieser Acte zu halten, eine Schilderung des Verhaltens des Kurfürsten zu diesen immer deutlicher sich enthüllenden Vernichtungsplanen gegen das evangelische Bekenntniß.

Eine Frucht vornehmlich auch seiner Anstrengungen war zuvörderst die Rechtsgleichheit der evangelischen Stände im deutschen Reich durch den westphälischen Frieden. Hier ist er es gewesen, der die Zusammenfassung der Reformirten und Lutheraner als Einer der Augsburgischen Confession zugethanen Gesammtheit und die officielle Begründung ihres einigen Namens als „Evangelische" Kursachsen entgegen durchsetzte und so den Streit zwischen ihnen in die Dimensionen eines Hauszwistes einschloß, welcher die Katholiken und das Reich nicht weiter angehe. Denselben Gedanken, die Reformirten und Lutheraner soweit aus ihrer Zwietracht herauszuheben, daß sie nicht der compacten, von Jesuiten geleiteten Opposition nach einander Beide zur Beute werden möchten, hatte er schon 1645 verfolgt, als er zu dem Friedensgespräch in Thorn u. A. den großen Georg Calixt abordnete. Er hat auf dem Reichstag 1653 die völlige Parität der evangelischen und katholischen Stände in der Reichsverfassung durchzusetzen gesucht und wenigstens für das Stimmenverhältniß in der Reichsdeputation es erreicht.

Daß mit Eingehung des westphälischen Friedens Sinn und Tendenz des kaiserlichen Hauses sich noch nicht geändert hatten, das zeigte sich schon wenig Jahre nach dem Friedensschluß. Bei diesem selbst hatte der Kaiser sich zu Gunsten der Evangelischen in seinen Erblanden und Böhmen zu binden geweigert, Intercession den evangelischen Reichsständen zwar zugestanden, aber die weitere Ordnung ihrer evangelischen Anliegen auf einen spätern Reichstag verschoben. Allein der Reichstag kam nie, auf welchem der Kaiser seinen deutschen oder böhmischen evangelischen Unterthanen Religions- oder Gewissensfreiheit gewährte. Im Gegentheil Ferdinand III erließ schon am 3. April 1651 ein Proclama, in welchem die grausamen Generalia von 1634, 1638, 1645 auf's Neue eingeschärft wurden, damit Niemand meine, der westphälische Friede habe etwas geändert. Das kaiserliche Edict wurde besonders von 1657 an mit solcher Strenge durchgeführt, daß der Protestantismus in den Erb-

landen so gut wie ausgerottet wurde. Vergeblich war die Berufung der Evangelischen auf alte Verfassungen und Rechte; der Kurfürst, der in die Hauptinstruction seines Gesandten in Regensburg die Vertretung der Evangelischen aufgenommen hatte, vereinigte sich mit andern Ständen zu dem Plan, auf dem Reichstage von 1653 das im Instrum. Pacis 1648 noch nicht vollendete Friedenswerk für die Erblande zum Abschluß zu bringen. Auch wurde von ihnen ein eindringliches Intercessionsschreiben (2. Mai 1653) verfaßt, worin dem Kaiser zu Gemüth geführt wird, daß die Evangelischen im Reiche gleiches Recht mit den Katholiken hätten, daß auch die Evangelischen ihm Gut und Leben weihen, wie der evangelische Glaube das fordere. „Wenn aller Unterricht und Predigt fehle, so werde eine wilde, freche Jugend erwachsen. Es sei auch Kaiserl. Majestät nicht gut, wenn Ihre Unterthanen sich immer nach fremder Hülfe umsehen müßten. Der türkische Erbfeind sammle sich schon Anhang an den Grenzen unter dem Versprechen der Religionsfreiheit. So möge denn der Kaiser in Böheimb, Schlesien, den österreichischen Erblanden den augsburgischen Confessions-Verwandten freies Exercitium religionis und Schulen gewähren.“ Als die Bemühungen ohne Erfolg waren und mehrere evangelische Stände (Sachsen und Kurpfalz) die Sache schon scheu und kühl betrieben, weil diese Einreden dem Kaiser zum Verhaßtesten gehören, so erklärt der Kurfürst: Wenn Alles nach Rücksichten des Nutzens zu bemessen sei, so habe er mehr Ursache als der Kurfürst von der Pfalz, dem Kaiser nicht durch Intercession für Leute beschwerlich zu fallen, die demselben ohne Grund verhaßt seien. Aber da die Sache gerecht sei, so sei es ihm eine Angelegenheit des Gewissens, dieser Pflicht, die auf den westphälischen Frieden sich gründe, fremder Rücksichten halber sich nicht zu entziehen. „Die Lenker der Staaten — so schließt er — dürfen die Angelegenheiten der Religion nicht zu den letzten rechnen; denn der Sterblichen Schicksal und Glück stehe in Gottes Hand, und kein Dienst könne Gott wohlgefälliger sein als auf rechtmäßige Weise den wahren Gottesdienst zu fördern, wie auch Nichts der Menschlichkeit mehr entspreche, als den Kummer Derer zu mildern, denen nur das Eine vorgeworfen werden könne, daß sie in gutem Glauben Gott zu dienen wünschen.“ So fuhr er in immer eindringlicherem Tone fort, besonders wieder 1658 in der Zeit jener Cromwell'schen Verhandlungen

mit ihm. Aber es war Alles erfolglos! In den achtziger Jahren würdigte man die Fürbitten der evangelischen Stände nicht einmal einer Antwort mehr.

Mit noch lebhafterem Nachdruck, aber mit wenig besserem Erfolge nahm sich der Kurfürst der evangelischen Kirche Schlesiens an, die zum Theil in den Reichsfrieden eingeschlossen war, aber durch willkürliche Deutungen desselben ihrer Freiheit oder doch ihrer Schulen beraubt werden sollte. Nach unserem Archiv wandten sich die Fürstenthümer und Städte Jauer, Schweidnitz, Glogau, Oppeln, Ratibor, Brieg, Breslau u. s. w. an den Großen Kurfürsten (wobei besonders ein Herr von Sackh thätig war). Der Kurfürst ließ es auch an sich nicht fehlen, wurde aber mit nichtssagenden Wendungen, wenn auch in verbindlichen Formen, abgewiesen. Der Druck in Schlesien war so anhaltend und systematisch, daß die Evangelischen daselbst über 1000 Kirchen allmählig verloren durch Zerstörung, Schließung oder Auslieferung an den römischen Cultus, ein Verlust und eine Rechtskränkung, die allerdings wesentlich dazu beitrugen, daß in Friedrich II der Erretter begrüßt und sein siegreicher Einzug erleichtert ward, wodurch aber auch Preußen, nachdem es Schlesien gewonnen, eine noch lange nicht getilgte Verpflichtung auferlegt ist.

Wenden wir den Blick nach Polen und Ungarn. Das Scheitern der schon erwähnten Einigungsversuche der Protestanten, die der Kurfürst mit dem trefflichen Fürsten Bog. Radziwill, dem Haupte der Protestanten unternommen, ermuthigte die Jesuiten zu immer dreisteren Angriffen auf die polnischen Protestanten. Der Kurfürst verband sich mit Schweden zu Vorstellungen bei Johann Casimir zur Sicherung der von König Sigismund her stammenden Rechte der Evangelischen; er versuchte auch bei dem polnischen Reichstag Hülfe, und als ihm von Radziwill vorgestellt wurde: gewisse einflußreiche katholische Reichstagsmitglieder würden durch Geldsummen sich zur Gerechtigkeit und Milde stimmen lassen, gewährte er auf ihre Bitte das Nöthige, freilich nur um dadurch für den Augenblick eine Rettungsfrist zu schaffen. Als nun, besonders von 1660 an, die Contra-Reformation unaufhaltsam in Polen, Litthauen u. s. w. vordrang, ohne daß er es zu hindern im Stande war, so suchte er wenigstens durch Bewilligung von Kollekten den noch übrig gebliebenen, be-

sonders der Bildungsmittel beraubten Evangelischen zu helfen. Schon 1672 hat er zu dem Ende eine litthauische Uebersetzung der Bibel und des Katechismus angeordnet, und einem Theologen für diesen Zweck eine namhafte jährliche Summe ausgesetzt. Ebenso gewährte er in den achtziger Jahren für talentvolle Söhne aus jenen Gegenden zwölf Freistellen an dem Joachimsthal zu Berlin, wozu er bald eine ähnliche Zahl an seiner Universität zu Frankfurt a. O. fügte. Und um diesen Glaubensgenossen deutsche Bildung und Wissenschaft noch zugänglicher zu machen, gründete er in Königsberg eine besondere Lehrstelle für „einen geschickten gelehrten Mann, der sich nur mit der litthauischen Jugend beschäftigen sollte". Kein Wunder, daß der Tod des Kurfürsten, der diese Wohlthaten bis an sein Ende ebenso umsichtig als unermüdet fortsetzte, von den Oberhirten jener Lande Litthauen, Wilna, Weißrußland, Samogitien auf's Tiefste beklagt wurde. Sie nennen ihn in dem Beileidsschreiben an dessen Sohn Defensor fidei, ihren Patronus und Vater, dessen heroischer Geist voll Theilnahme für sie geblieben sei und in ihrem Elend sie aufrecht erhalten habe.

Was die Evangelischen in Ungarn angeht, so brach gegen sie nach vielen frühern Verfolgungen von weniger Bedeutung der eigentliche Sturm gleichfalls in des Kurfürsten Regierungszeit um 1672 los, unter Führung des fanatischen und fast allmächtigen Erzbischofs Collonitz von Gran, der als armer Knabe von evangelischen Verwandten groß gezogen, jetzt bei dem Kaiser geltend machte: da der Kaiser auch in seinen Erblanden keine andere als die römisch-katholische Religion dulden thäte, so müßten die Evangelischen auch in diesem Königreich ausgerottet werden; für jeden Sieg seiner Waffen werde er Gott durch Ausrottung der Ketzer den wohlgefälligsten Dank bringen. Da es mir nicht auf Anklagen Oesterreichs, sondern auf Schilderung der Sorge des Kurfürsten für die Evangelischen an dem heutigen Tage ankommen kann, so schweige ich von der Behandlung, die damals Ungarns evangelische Kirche erfahren hat, wovon sie bis jetzt sich nicht hat erholen können, und führe nur zwei sprechende Züge von dem Kurfürsten an. In Preßburg hielt er einen Agenten, der genaue auf unserem Archiv befindliche Berichte über den Fortgang des Zerstörungswerkes einzusenden hatte. In einem Schreiben vom 24. Mai 1672 spricht er in lebhaftem Ton zu dem Kaiser über die

Betrübniß, die durch solches Verfahren über alle evangelischen Stände kommen müsse; es stehe zu besorgen, dieses Königreich, sonst eine Vormauer der Christenheit, werde in immer größere Zerrüttung fallen und den Türken, die bessere Religionsfreiheit gewähren, werde so der Weg zu Invasionen gebahnt. Der Kurfürst hoffe, daß diese Drangsale nur von Eiferern geistlichen Standes erregt werden und der Kaiser zur Abhülfe geneigt sei, da seine Unterthanen bei milder Behandlung um so eifriger für des Kaisers Wohl beten und ihr Leben einsetzen werden. — Als seine Fürsprache nichts half, so nahm er sich wenigstens der Vertriebenen an, lud ungarische Bürger, Lutherische wie Reformirte, ein, in seine Staaten zu kommen, gewährte Collecten und andere Hülfe, stattete 30 ungarische Geistliche, die durch Admiral Ruyter's Hülfe von den neapolitanischen Galeeren entronnen waren, mit Reisegeld und Empfehlungen nach Holland aus, suchte endlich, im Nymweger Frieden mit Holland verbunden, es durchzusetzen, daß den Vertriebenen die Rückkehr, den evangelischen Ungarn aber überhaupt freie Religionsübung erworben wurde.

In gleicher Zeit, wo der Hauptschlag gegen die ungarische Kirche geführt wurde, in Polen die evangelische Sache schon verloren war, in Schlesien verzweifelt stand, zog sich das schon Eingangs berührte schwere Gewitter wider das reformirte Holland zusammen, das von Ludwig XIV im Bunde mit Schweden und Karl II angefallen wurde. Es ist schon erwähnt, wie der Kurfürst durch Versprechungen und Schrecken sollte abgehalten werden, mit Holland gemeinschaftliche Sache zu machen, wie er aber in dieser furchtbar ernsten Zeit eine der festesten Mauern wider das weitere Vordringen der Contra-Reformation bildete. Er hat dabei schweren Stand gehabt, ja er schien dem Untergange nahe, zumal als Schweden, während er im Elsaß stand, ihm in seine Lande einfiel. Aber größer noch als die Gefahr, war sein Heldenmuth. Der Tag von Fehrbellin wurde der glänzendste seines Lebens, und seine nicht außer Fassung zu bringende Weisheit wußte für ihre festen Ziele auch immer neue Hülfsquellen zu erschließen, um die Ausdauer zu stützen und zu belohnen, die nicht bloß seinen Staat, sondern auch Holland retten half. Die Friedensschlüsse zu Nymwegen und St. Germain endeten zwar diesen Kampf mit großen Verlusten des Kurfürsten, vornehmlich durch

Oesterreichs Eifersucht und Hollands Undank und preßten ihm jenes schmerzliche Wort aus:

Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor!

Aber diese Worte sind zu einer Weissagung geworden, und die edle That der Treue ist dem Staate des Großen Kurfürsten nicht unbelohnt geblieben.

Als dann 1685 auf Anstiften Ludwig's eine neue Verfolgung gegen die Waldenser ausbrach, unter Trug und Wortbruch Tausende von ihnen grausam geschlachtet, mehr als zehntausend eingekerkert, zweitausend ihrer Kinder beraubt waren, wandten sich die Waldenser mit Hülferuf auch an den Kurfürsten, der wie bei der früheren Verfolgung sich in dringenden Vorstellungen[1] an den Herzog von Savoyen wandte und diesem nahe legte: alle Verständigen, die auf gesundem Wege für die Ausbreitung ihrer Religion, sei sie die wahre oder falsche, sorgen wollen, müssen doch gestehen, daß Gewaltmaßregeln, Pein und Strafen in diesen Dingen nicht zu billigen seien; denn das Gewissen sei Gottes. Und da der Herzog von seiner Strenge nicht abließ, so bat er ihn, wenigstens damit sich zu begnügen, daß seine evangelischen Unterthanen sein Land verlassen. Er habe sich entschlossen, zweitausend dieser Unglücklichen, denen Nichts zur Last falle, als was ihm (dem Kurfürsten) die höchste Frömmigkeit scheine, in sein Land aufzunehmen. In der That zog er nach Stendal, Burg, Spandau, Magdeburg meist auf seine Kosten 800—1000 Waldenser, gewährte ihnen nicht nur eignen Gottesdienst, sondern auch eigne Communalverwaltung und Richter aus ihrer Mitte. Aber nach dem Ende der Verfolgung in ihrer Heimath zog ihr unwiderstehliches Heimweh sie in ihre Thäler zurück.

Diese Verfolgung der Waldenser war nur eine Scene in dem letzten und schwersten Act des Vertilgungskampfes gegen den Protestantismus, der in des Kurfürsten Leben fiel. Das ist die Verfolgung der französischen Reformirten durch Ludwig besonders seit 1681 und die Aufhebung des Edicts von Nantes (17. October 1685).

Friedrich Wilhelm hatte schon 1666 und 1679 sich fruchtlos bei Ludwig für die Evangelischen verwendet, der alles Unrecht einfach ab-

[1] 19. Jan. 1686, 4. Mai 1687, 22. Juni 1687.

leugnete. Im Anfange des Jahres 1685 hatte der Kurfürst ein bestimmtes Vorgefühl von den Dingen, die im Anzuge waren. In einem Circularschreiben an die evangelischen Stände des Reiches (16. Jan. 1685) überschaut er die ganze Lage der Dinge und sagt: „Es ist leider mehr als zu viel am Tage, daß fast aller Enden die Bekenner der evangelischen Religion auf's Eifrigste verfolgt werden und nach derselben gänzlicher Vertilgung anjetzo wohl mehr als jemals auf allerhand gefährliche Weise und Wege getrachtet wird und scheinet dannenhero Uns um so viel nöthiger zu sein, daß man nach dem Exempel der in Gott ruhenden Vorfahren treulich bei einander trete, und was in diesem Stück von denselben mit soviel Kosten und Blut theuer erworben, nicht verabsäume, sondern dasselbe zu der werthen Posterität zeitlicher und ewiger Wohlfahrt auf dieselbe unversehrt fortpflanze." Als dann am Ende dieses selbigen Jahres das Edict von Nantes aufgehoben wurde und die ganze Wuth der Verfolgung nun gegen die Reformirten sich entfesselte, da nahm der Große Kurfürst sofort eine seiner würdige und entschlossene Haltung an. Gänzlich absehend von weitern Verhandlungen mit Ludwig erließ er jenes berühmte Edict von Potsdam (December 1685), in welchem es heißt: Nachdem die harte Verfolgung in Frankreich viele Familien der Glaubensgenossen zur Auswanderung getrieben, so biete er mildiglich ihnen sichern Aufenthalt in seinen Landen. Er bezeichnet ihnen eingehend ansehnliche Privilegien, die sie zu erwarten haben, so wie die verschiedenen Routen, auf welchen bereits Reiseagenten für sie mit den nöthigen Mitteln bestellt seien. — Der König von Frankreich nahm es höchlich übel, daß von Verfolgung der Religion durch ihn geredet sei, Unterthanen von ihm abgewendet und denselben die Wege gezeigt werden, wie sie sich Frankreich entziehen könnten. Er habe sich auch nie in Dinge gemischt, welche die Katholiken in den Landen des Kurfürsten angehen: der Kurfürst scheine sich als Protector der Evangelischen vor den Augen von ganz Europa aufstellen zu wollen und suche dadurch zu Ruhm zu gelangen, was nicht zu ertragen sei. Schließlich wird mit Entziehung versprochener Geldleistungen, die dem Kurfürsten für sein Heer sehr nothwendig waren, gedroht. Der Kurfürst erwidert: Er gedenke nicht Ehre und Reputation und die ihm ziemende Staatsraison für irgend eine Geldsumme zu opfern, auf die er übrigens ein

Recht habe. Was den Ausdruck Verfolgung anlange, so könne er nicht sehen, mit welchem andern Namen man bezeichnen solle den Raub der Kinder aus dem Schoße der Eltern, die Einquartirung der grausamen Dragoner, die Galeeren, Kerker, Schlachtungen, die Ausgrabungen von Leichen, die Aufhebung des Edicts von Nantes, das doch der König selber früher bestätigt habe, und Anderes, was selbst heidnischer Wuth fremd geblieben sei, endlich die Versagung selbst des Exils, um Solchem zu entgehen. Warum soll ihm weniger erlaubt sein, solche Thaten Verfolgung zu nennen als Frankreich sich gestatte, die Religion der Protestanten in öffentlichen Urkunden Ketzerei zu nennen, wozu der schon nicht mehr selten zu hörende Grundsatz komme, den Protestanten sei keine Treue zu halten? Wenn er (der Kurfürst) einmal die Katholiken in seinen Landen ähnlich behandele, so werde er gegen eine Intercession Frankreichs Nichts einzuwenden haben. Wiewohl er ferne davon sei, so zu verfahren, vielmehr sich angelegen sein lasse, seine katholischen Unterthanen wie die evangelischen zu schützen und ihnen Frieden und Gewissensfreiheit, ja selbst höhere Aemter zu verleihen. — So hat er unerschrocken dem viel mächtigern König gegenüber gesprochen, und so hat er gehandelt. Wenigstens sechszehn Tausend französische Evangelische hat er aufgenommen und durch diese blühenden Colonien nicht bloß den Exilirten, sondern auch seinem Land eine Wohlthat erwiesen.

Aber im Blick auf die äußerst drohende Lage der Dinge ordnet der Kurfürst seit dieser Zeit auch seine Bündnisse auf's Neue. Er versucht es (16. Februar 1685) nach dem Regierungsantritt Jakob's II sich mit ihm in eine Erneuerung des Bündnisses von 1661 unter zeitgemäßen Aenderungen einzulassen, bei dieser Gelegenheit ihn warnend vor Aenderung des gesetzlichen Standes der Religion in England. Allein das Bündniß wurde abgelehnt. Der bigott katholische König verfolgte andere Plane, als die seinem Volke und ihm heilsam waren, Plane, ohne die schwerlich Ludwig XIV so zuversichtlich vorgegangen wäre. Im Gegentheil Jakob II erklärte offen, daß er unerschrocken und geraden Weges zu gehen gedenke, wie er auch das Wort gern im Munde führte: Er habe es schon als Knabe geliebt, sich seinen Sitz über Abgründen zu erbauen. Jetzt erkannte der Kurfürst, daß die Sache der Protestanten durch Jacob's II Thronbesteigung einen so drohenden Schlag erlitten habe,

wie seit der Reformation nicht, daß es daher jetzt gelte, Alles zu meiden, was die protestantischen Fürsten entzweien, lähmen oder verwickeln könne. Er hat daher jetzt mit Schweden (1686) sich zu einem engen Bündniß vereinigt, dessen erster geheimer Artikel sagt: Es sei ernstlich zu beklagen und müsse Gegenstand tiefer Erwägung sein, daß die evangelische Sache in den letzten Jahren so schwere Niederlagen erlitten habe, das Uebel aber täglich sich mehre und wie ein wilder Strom immer weiter sich ergieße. Schweden und Brandenburg wollen durch gemeinsame Anstrengung diesem Unheil zuvorkommen, mit dem Kaiser und den Reichsständen in Berathung treten, um womöglich solchen verderblichen Machinationen auch mit Hülfe katholischer Stände entgegenzutreten und allen Ständen des Reiches Religions- und Gewissensfreiheit vollkommen zu sichern. Es kam auch ein Vertrag mit dem Kaiser auf 20 Jahre (8. Mai 1686) zu Stande, trotz seiner Beschwerden gegen Leopold wegen der schlesischen Herzogthümer, und daran schloß sich (9. Juli 1686) das große augsburgische Bündniß der Reichsstände an. Und schon vorher (28. April 1685) versuchte er eine gründliche Beilegung alter Beschwerden gegen die Republik Holland und ein Bündniß mit ihr. Da das vornehmste Band zwischen dem Kurfürsten und der Republik in der Gleichheit des Glaubens bestehe, der jetzt mehr als je zuvor gedrückt sei und zu dessen Vernichtung Verschwörungen beständen, so lege ihm die christliche Theilnahme die dringende Pflicht auf, mit den Holländern zu berathen, wie man den Unterdrückten zu Hülfe kommen könne. Der Gesandte soll die Eintracht in der Republik selbst herzustellen und die Spannung gegen Wilhelm von Oranien gründlich zu heben suchen. In der That wurde auch (13—23. August 1685) das Bündniß bis zum Jahr 1700 erneuert. Das erregte den Unwillen Ludwig's XIV, der durch Drohungen den Abschluß zu hindern suchte. Aber der Kurfürst setzte die Sprache ruhiger Festigkeit entgegen und Ludwig mußte sich zuletzt zufrieden geben.

Als darauf Jakob II begonnen hatte, römischen Ritus in England einzuführen und gegen die protestantische Ordnung der Dinge vorzugehen, worüber sein Volk in die tiefste innere Gährung versetzt wurde, so fand eine Besprechung zwischen dem Kurfürsten und Wilhelm von Oranien in Cleve über die drohenden Gefahren und deren Abwendung statt (1686). Man beschloß, auf alle Weise die der protestantischen Sache verderblichen

Plane Jakob's zu vereiteln und dazu nur günstige Gelegenheit abzuwarten. Den Verhandlungen wurde der berühmte Feldherr Friedrich Schomberg zugezogen, der, selbst Emigrant, zu tapferm Wagniß antrieb und in des Kurfürsten Dienste auf so lange trat, bis etwa die Sache so weit gereift wäre, daß er dem Prinzen von Oranien für seine Plane in England zur Seite stehen könnte, die derselbe auf Erbansprüche seiner Gemahlin gestützt entwarf. Schomberg hatte auf seiner Reise von Portugal in englischen Häfen angesprochen und nicht bloß die Gelegenheit derselben erkundet, sondern auch mit manchen vornehmen Engländern verhandelt. Nicht Wenige wallfahrteten zum Prinzen von Oranien und trieben ihn unter Anerbietung von Geld zur That an. Der schottische Adel schickte Ende Januar 1688 einen Gesandten, Lewis, an den Kurfürsten mit der Nachricht, die Vornehmen England's fordern Beschleunigung der Befreiung; es sei Zeit Hand anzulegen. Nur der Kurprinz Friedrich und Eberhard Danckelmann wurden neben dem Kurfürsten noch in das Geheimniß gezogen. Den Plan selbst billigte der Kurfürst höchlich als unerläßlich zur Erhaltung der Freiheit in Europa und besonders der protestantischen Religion. Das war der letzte bedeutende Schritt desselben in Sachen der Glaubensgenossen. Noch in der letzten Nacht (29. April) gab er seiner Leibwache die Parole Amsterdam, in der vorletzten: London. So hat er auf die großen Ereignisse, die noch in demselben Jahre folgten, und durch welche die Sache der evangelischen Religion in Europa dauernd sicher gestellt ward, noch mit Rath und Geist eingewirkt. Er hat die bei Weitem schwersten Zeiten, die über den Protestantismus kamen, durchlebt; aber er hat auch, als ein auserwähltes Rüstzeug für diese schwere Zeit dagestanden wie ein Felsenwall und nach den tiefsten Drangsalen hat er unerschrocken in aufrichtig frommem Geist noch Vorbereitungen getroffen zu Verbindungen und Unternehmungen, welche die entscheidende Krise zum Bessern in Europa herbeigeführt haben. Noch auf seinem Sterbebett sprach er die wärmste Theilnahme für die da und dort unterdrückten Glaubensgenossen aus, empfahl angelegentlich seinem Sohn die französischen Flüchtlinge und äußerte seine Wünsche für die Eintracht und Duldung der Evangelischen unter einander.

So hat der Große Kurfürst die Treue gegen den evangelischen Glauben und seine Glaubensgenossen bewährt, und das haben auch spätere preußische

Fürsten bis auf unsern Tag fortgeführt und in manchfacher Weise bethätigt, woran der Zuwachs katholischer Unterthanen nicht hinderte und nicht hindern durfte. Denn ein jedes Staatswesen muß der Eigenthümlichkeit gerecht werden, welche ihm die Geschichte und seine Zusammensetzung aufgeprägt haben. Kein Staat entfernt sich ungestraft von den Grundlagen seines Daseins und seiner Größe. „Imperium iis artibus retinetur, quibus initio partum est.“ Aber es ist die Gunst, welche die preußischen Fürsten genießen, daß je mehr sie sich, dem Vorbilde des Großen Kurfürsten ähnlich, mit den Grundsätzen des Protestantismus durchdringen, sie desto gerechter auch gegen Bekenner anderen Glaubens sein können. Denn die evangelische Confession kann nur auf solche Bekenner einen Werth legen, die ihr ungezwungen, aus freier Ueberzeugung angehören, da sie es als ein unheiliges und Gott widriges Werk erkennt, zu einem Glauben und Bekennen, sei es auch der Wahrheit, zwingen und dringen zu wollen. Denn die Gewissen, mit dem Kurfürsten zu reden, sind Gottes, und man muß, wie ein anderes Wort von ihm lautet, nicht bloß fromm, man muß auch gerecht sein. Darum hat er durch Gewährung von Glaubens- und Gewissensfreiheit, wie des freien Cultus, den Friedensstand unter den verschiedenen Bekenntnissen nach Kräften begründet und ihnen damit Raum geschafft, mit geistigen Waffen ihre Sache zu vertreten, dem Staate gegenüber aber in der Heranbildung treuer und tüchtiger Bürger mit einander zu wetteifern. Als wahrhaft evangelischer Fürst hat er nicht trotz, sondern kraft seines Glaubens und im Bewußtsein seiner Verantwortlichkeit vor Gott Jedem das Seine gegönnt. Er hat das Recht lieb gehabt und die Ungerechtigkeit gehaßt; in allen schweren Fällen sich im Gebete gesammelt, um vor Gott, seinem künftigen Richter, Dessen gewiß zu werden, was das Gute und Rechte sei, und für das Erkannte ist er dann als ein Held eingetreten. Diese Liebe zur Gerechtigkeit hatte ihn mit dem rechten Geiste der Duldung erfüllt, nicht der Duldung des Unrechtes und der Intoleranz. Wo er diese sah, da war die Grenze seiner Anerkennung und seiner fördernden Fürsorge insbesondere auch für andere Confessionen. Ebendaher hat er auch, fern von Indifferentismus, als Fürst und Staatsmann die Confession nach Kräften gefördert und vertreten, in der er die geläuterte christliche Wahrheit erkannte, die ihm die Kraft zu solch gerechtem, weisem

Regimente verlieh. Durch solche Gesinnung der Liebe zum Recht und des Hasses gegen das Unrecht, zumal in dem heiligsten innersten Gebiete der Freiheit, die er nach Innen in den eignen Staaten, nach Außen aber in thatkräftiger, nie ermüdender Sympathie mit unschuldig leidenden Glaubensgenossen offenbarte, hat er sich die allgemeinste Anerkennung in Europa erworben, ist er das Vertrauen und der Schild der Bedrängten und ein Schrecken der Feinde geworden. Diese Liebe zu Recht und Gerechtigkeit hat seiner Politik in allem äußern Wechsel unwandelbare, ideale Ziele gesichert, so wie jene verläßliche, Vertrauen erweckende Stetigkeit, die nur der Weisheit, nimmer aber der bloßen Klugheit eignen kann. So ist er nicht bloß Held oder Eroberer, nicht bloß Staatsmann oder Gesetzgeber gewesen, sondern des Namens „Vater des preußischen Staates" würdig geworden.

Wir freuen uns an dem heutigen Tage, daß der Sinn für Recht und Gerechtigkeit, die ein Volk erhöhen, sowie die Theilnahme für Bedrängte und Unterdrückte auch außerhalb des preußischen Staates, nach dem Großen Kurfürsten dem Throne Preußens noch nicht ausgestorben ist. Zwar sind Gottlob Gewaltthaten des religiösen Fanatismus, wie das siebenzehnte Jahrhundert sie so häufig sah, seltener geworden. Aber doch fiel auch in unsere Tage die Niedertretung des edeln, blutsverwandten Stammes in Deutschland's Norden; die Vertreibung von Hunderten treuer Diener der Kirche und der Schulen sammt anderen Beamten aus ihren Stellen, die Einsetzung von Männern an ihrer Statt von fremdem Herzen und fremder Zunge, ebendadurch die Entziehung eines verständlichen Gottesdienstes und der deutschen Bildung, kurz die mißachtende Verwandlung der Religion und der Schule in ein Mittel der Politik, wie auch die edle Schwester-Universität, die zu den grünendsten Zweigen am Baume deutscher Wissenschaft gehört, schon einem langsamen aber sicheren Siechthum überantwortet werden sollte. Diese Drangsale und Fesseln waren nach der verzagten Halbheit der ersten deutschen Hülfe in den letzten vierzehn Jahren nur um so lastender geworden. Aber dem alten guten Rechte der Herzogthümer war das Todesurtheil nur von Menschen, nicht von Gott gesprochen. Mit dem Tode des Fürsten, der dieses Urtheil hatte sprechen sollen, ist dieses Recht wieder aufgelebt zu neuer höherer Kraft. Preußen und sein erlauchter Fürst

ward durch die Stimme Deutschlands, durch sein eigen Recht und durch die Stimme der Pflicht in vorderster Reihe berufen als Schild und Schwert für die bedrängten Bruderstämme. Freuen wir uns, daß für König Wilhelm der Ruf des deutschen Vaterlandes zur Hülfe auch zum Rufe des eigenen Herzens geworden ist, daß er ein tapferes Heer entsendet hat, das willig ist, für die Erlösung der nordischen Brüder sein Blut zu opfern; daß er auch der Bitte des Königlichen Sohnes, unseres vielgeliebten Kronprinzen, willfahrt hat, der an den Gefahren und Leiden, will's Gott auch den Siegen, auf dem Feld der Ehren Theil zu nehmen verlangte. — Das vergangene Lebensjahr König Wilhelms ist ein Jahr großer, fünfzigjähriger Erinnerungen an göttliche Errettungen und herrliche Siege gewesen, und noch in diesen letzten Wochen gedachten wir des Ehrentages, da vor fünfzig Jahren die Brust des Erlauchten Jünglinges mit dem eisernen Kreuze geschmückt ward, da er in dem heiligen Kampfe wider den fremden Unterdrücker auch sein Leben eingesetzt hatte. Aber in die Tafeln der Geschichte wird vor Allem eingegraben werden, welche Frucht bei uns diese Erinnerungen gewirkt haben, und unser Herz darf sich freudig erheben bei dem Gedanken, daß noch an den Schluß desselben Lebensjahres unseres Königes, in das jene Festfeiern fielen, solch gerechte, solch ersehnte Gelegenheit gefallen ist, zu erproben, daß der alte Geist der Liebe zum Recht und zum deutschen Vaterlande noch frisch im Herzen lebt, und daß, nachdem aus damaligen Nöthen der eigene Staat gerettet und zu neuer Kraft erstanden ist, es weder an dem Willen noch an dem Muthe fehlt, auch für das Bruderrecht sich einzusetzen. So hat auch der große Kurfürst nach saurer Jugend, in der er um die Existenz seines Staates zu ringen hatte, später als sein Staat gesichert war, immer nachdrucksvoller wider fremdes Unrecht und Gewaltthat sich eingesetzt, und je höher an Jahren, desto höher hat er das Ehrenamt gehalten, öffentliches Unrecht möglichst zu wenden oder zu sühnen und dauernde Grundlagen eines gesunden Friedensstandes in Europa zu schaffen. Vertrauen wir denn, daß, wie das ewig denkwürdige vergangene Lebensjahr den König zu dem Ehrenamte des Retters eines edeln Gliedes unseres Volkes nicht vergeblich rief, sondern mit Entschlossenheit und Jugendfeuer das gute Werk von ihm begonnen ward, so auch die Beharrlichkeit und der schlichte gerade Sinn für das Recht,

die ihn auszeichnen, ihm die Festigkeit bewahren und stärken werden, die zum guten Ende des guten Werkes gehören. Gute, ehrliche Thaten haben für Völker wie für Einzelne eine verjüngende Kraft. Hoffen und beten wir, daß das neue Lebensjahr, in das heute unser geliebter König eintritt, gekrönt durch tapfere, gute Thaten, durch siegreiche Erfolge, und wie wir in unserem Kirchengebete sprechen, durch „einen redlichen Frieden" zu denen gehöre, die, so oft auf sie zurückgeblickt wird, neuen Lebensmuth und Lebensfreudigkeit in Fürst und Volk zu entzünden vermögen.

System der christlichen Glaubenslehre
in zwei Bänden.

Christliche Glaubenslehre

von

J. A. Dorner,
Ober-Consistorialrath und Professor der Theologie zu Berlin.

Erster Theil: **Grundlegung oder Apologetik.** gr. 8°. $47\frac{1}{2}$ Bogen.
Preis 12 Mark.

Zweiter Theil: **Specielle Glaubenslehre.** gr. 8°. 64 Bogen.
Preis 18 Mark.

Preis des ganzen Werkes 30 Mark; in Halbfranz gebunden 33 Mark.

Der Verfasser dieses Werkes ist ein Vertreter der speculativen Theologie. Da ihm jedoch die Speculation auf den Glauben gegründet ist, so ist er weder der Meinung, daß der christliche Glaube könne andemonstrirt werden, noch daß sich die Theologie mit der Glaubenserfahrung für sich begnügen könne. Ihm ist vielmehr in dem Glauben selbst zugleich ein fundamentales Wissen enthalten, das die systematische, besser thetische Theologie nur zur wissenschaftlichen Begründung und Darstellung zu bringen hat. Da der Glaube ihm diese Bedeutung hat, zugleich Fundament des Wissens zu sein, so kommt es ihm darauf an, das Wesen dieses Glaubens, sowie die Stufen desselben bis zu derjenigen, welche zugleich ein wahres Wissen und die unmittelbare, religiöse Gewißheit von demselben enthält, zu untersuchen. Eben daher wird hier in phänomenologischer Weise eine Lehre vom Werden des Glaubens und der Glaubensgewißheit vorausgeschickt, Pisteologie. Ist nun der Glaube nach seinen sittlichen und religiösen Motiven sowie an sich beschrieben, so kommt es darauf an, wissenschaftlich den Inhalt desselben zur Darstellung zu bringen, und im Interesse des Glaubens selbst — für den Gläubigen wenigstens — als die absolute Wahrheit zu erweisen, welche die Kraft der Selbstbegründung in sich trage. Dieser Erweis kann nach der Ueberzeugung des Verfassers nur gelingen, wenn Alles auf das letzte sich selbst der gläubigen Vernunft als Wahrheit erweisende Princip zurückgeführt wird, auf Gott. Daher nimmt die Gotteslehre dem Verfasser die grundlegende Stellung im System ein. Er hofft insbesondere den Beweis zu

erbringen, daß der christlich trinitarische ethische Gottesbegriff, welcher freilich ohne den christlichen Glauben nicht kann gefunden werden, die Gotteslehre, wie sie von der allgemeinen menschlichen Vernunft entwickelt werden kann, erst vollende. So kann der Christ zu der Erkenntniß kommen, daß sein allgemein vernünftiges Erkennen und seine christliche Erkenntniß zusammenstimmen, ja ersteres durch letztere vollendet wird. In der Gotteslehre ist das objective göttliche Realprincip des Christenthums zu erkennen, das zugleich die schöpferische Kraft und Tendenz zum Geschichtlichwerden enthält. Daher ist, statt vom Menschen, systematisch auszugehen von Gott, von ihm, d. h. von dem ethischen Gott auch der Mensch abzuleiten, und endlich das Verhältniß Gottes und des Menschen, wie es in der Religion (Offenbarung, Inspiration, h. Schrift, Wunder) zur Wirklichkeit kommt und in der Idee der Gottmenschheit seinen Abschluß findet. Da aber das Christenthum nach der Aussage des Glaubens nicht bloß Idee sondern Geschichte ist, so ist es zugleich die Aufgabe, den wesentlichen Zügen nach das historische Christenthum als die Vollendung der Religion dadurch zu erweisen, daß gezeigt wird, wie dasselbe das Wahre aller außerchristlichen, gleichsam eine große Weissagung auf dasselbe bildenden Religionen in sich aufbewahre und die Idee der Gottmenschheit als Princip des Reiches Gottes verwirkliche. Hiemit schließt der erste Band ab, welcher es mit dem Erweise des Christenthums als der Wahrheit zu thun hat. Ist die christliche Gottesidee als die wahre, allein befriedigende aufgezeigt und das in ihr begründete Verhältniß zwischen Gott und den Menschen, das in dem Gottmenschen gipfelt, als im Christenthum realisirtes von idealer und historischer Seite erwiesen, so hat die Apologetik oder Fundamentaltheologie ihre Aufgabe erfüllt.

Das Angedeutete weist zugleich darauf hin, daß dieses Werk von dem hergebrachten Gang abweichen muß. Es kann nicht das Christenthum vertheidigen wollen durch Darlegung der Begriffe: Religion, Offenbarung, Wunder, Weissagung 2c., da diese alle vielmehr selbst erst ihre letzte Begründung in dem obersten Princip, in Gott finden müssen. Vollends aber tritt es denen entgegen, welche sich gegen eine ausgeführte Gotteslehre nur skeptisch verhalten. Vielmehr sieht der Verfasser in der einseitig anthropologischen oder psychologischen Begründung des Christenthums eine Versäumniß, deren erschütternde Folgen bereits zu Tage liegen, da in einem Umfang wie nie zuvor in Deutschland die Fundamentalbegriffe der Religion wankend geworden sind. Die sich lediglich in die Burg des frommen Gefühls einschließen, sehen nach der Meinung des Verfassers die unabwendbare Belagerung nicht nahen, welche namentlich Seitens der Naturwissenschaften droht, sehen nicht, daß wenn Gotteserkenntniß uns versagt sein soll, weil die Idee des absoluten Wesens unlösbare Widersprüche enthalte, wir in einen Widerspruch zwischen Verstand und Gemüth gerathen, in einen Dualismus, bei dem man Niemanden auf die Dauer festhalten kann. Der Verfasser will demgegenüber vielmehr nachweisen, wie in dem christlichen Gottesbegriffe als dem Realprincipe des Christenthums die Einheit von Gott und dem Menschen, von Idealem und Historischem, von Ethischem und Physischem, von Geist und Natur begründet sei und will eben dadurch Glauben und Wissen versöhnen. Hat der erste Theil, die Apologetik, wie angedeutet, das christliche Princip in seiner Selbstbegründung aufgezeigt, so hat es der zweite Theil mit der Entfaltung dieses Principes zu den einzelnen christlichen Dogmen zu thun. —

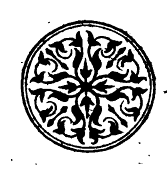
Gesammelte Schriften

aus dem

Gebiet der systematischen Theologie
Exegese und Geschichte

von

Dr. J. A. Dorner.



Berlin
Verlag von Wilhelm Hertz
(Bessersche Buchhandlung)
1883.



Das Leben Jesu

von

Dr. Bernhard Weiß,

Ober-Consistorialrath und Professor der Theologie zu Berlin.

Zwei Bände.

1882.

Groß Octav. Bd. I 36½ Bogen. Bd. II 40 Bogen.
Elegant geheftet 18 Mark; in Halbfranz gebunden 21 Mark.

Der Verfasser giebt eine wissenschaftliche Darstellung des Lebens Jesu, welche, von dem Boden der kirchlich-gläubigen Anschauung ausgehend, doch die Evangelien mit freier historischer Kritik behandelt und diesen Standpunkt überall eingehend zu rechtfertigen sucht. Da die eigentlich wissenschaftliche Begründung seiner kritischen Quellenansicht in seinen früheren Werken vorliegt, konnte er die Resultate derselben in einer Weise darstellen, welche jedem Gebildeten zugänglich ist und ihm die Bildung eines eigenen Urtheils in allen einschlagenden Fragen ermöglicht. Allgemeine Vorerörterungen vermeidet der Verfasser, alles für das Verständniß des Einzelnen Nothwendige hat er an passenden Stellen in die Erzählung selbst verflochten. Die Detailbegründung und die Auseinandersetzung mit den abweichenden Auffassungen ist größtentheils in die Anmerkungen verwiesen. Indem der Verfasser das geschichtliche Bild des Lebens und Wirkens Jesu Schritt für Schritt entrollt, hat er immer zugleich die Darstellung unserer Evangelien in ihrer Eigenart verständlich zu machen und so den Glauben an die auf den Thatsachen des Lebens Jesu ruhende evangelische Heilswahrheit und die Ehrfurcht vor der heiligen Schrift mit einer wissenschaftlichen Betrachtung derselben zu versöhnen gesucht. Das Buch ist nicht nur für Theologen geschrieben, sondern sucht durchweg auch dem Nichttheologen die Orientirung in den Fragen, welche den geschichtlichen Ursprung unserer Religion umgeben, zu ermöglichen und seine warme religiöse Begeisterung für das Bild Christi, das er zeichnet, mitzutheilen.

Da das Leben Jesu seit langer Zeit fast ausschließlich von der Seite her dargestellt worden ist, auf der man einen großen, oft den größten Theil der evangelischen Ueberlieferung für ungeschichtlich hält, so kommt das Buch einem offenbaren Bedürfniß entgegen. Was von anderer Seite her darüber geschrieben ist, befriedigt wohl das religiöse oder dogmatische Bedürfniß; aber nicht die wissenschaftlichen Ansprüche der Gegenwart. Diese verlangt vor Allem eine Darstellung, welche in methodischer Weise aus den kritisch geprüften Quellen gewonnen ist. Eine solche setzt aber eine fest begründete und ins Einzelne durchgeführte Anschauung über den Ursprung der einzelnen Evangelien und ihr Verhältniß zu einander voraus. Der Verfasser hat bereits im Jahre 1861 in den Theol. Studien und Kritiken seine Ansichten über diese Fragen entwickelt. Er beabsichtigte nicht, eine neue Hypothese zu geben, sondern die bewährtesten Resultate der bisherigen Forschung zu einer einheitlichen Gesammtauffassung auszubauen. Die dort gegebenen Grundzüge hat er darauf in den Jahrbüchern für deutsche Theologie von 1864/65 an der Frage über den Bestand der

